LA PRUDENCIA EN ARISTÓTELES



CRÍTICA/FILOSOFÍA
Directora: VICTORIA CAMPS

PIERRE AUBENQUE

LA PRUDENCIA EN ARISTÓTELES

con un apéndice sobre
LA PRUDENCIA EN KANT

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Título original:
LA PRUDENCE CHEZ ARISTOTE

Traducción castellana de M.ª JOSÉ TORRES GÓMEZ-PALLETE

Cubierta: Luz de la Mora, sobre una creación de Enric Satué

ISBN: 84-7423-914-1
Depósito legal: B. 585-1999
Impreso en España
1999. – NOVAGRÀFIK, S. L., Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

PRÓLOGO

«Todos estos grandes nombres que se suelen dar a las virtudes y a los vicios despiertan en el espíritu más bien sentimientos confusos que ideas claras.» A pesar de esta severidad de Malebranche[1] *respecto a un vocabulario moral que había florecido durante toda la Antigüedad y la Edad Media, la filosofía contemporánea, menos persuadida de lo que se estaba en el siglo* XVII *de la transparencia de la existencia humana a las «ideas claras», ha reencontrado el camino para una teoría de las virtudes.*[2] *Pero si la moral permanece, las virtudes pasan de moda y no se puede decir que la* pruden-cia*, que siempre ha sido materia de «consejos», sea hoy de aquellas que más admiran los hombres y celebran los filósofos. Vanamente se la buscará en el índice de un moderno* Tratado de las virtudes*. Y un autor que no debería ser menos sensible a la permanencia de las virtudes cardinales que a las variaciones de la lengua cree más expeditivo el método de arrinconar la prudencia que explicar al lector moderno que es algo más (y mejor) de lo que él cree.*[3] *Ciertamente, desde la época en que la Prudencia no inspiraba sólo a los teólogos y los filósofos, sino también a los pintores y los escultores, desde aquella en que La Bruyère todavía la asociaba a la grandeza,*[4] *la palabra se ha devaluado considerablemente. Pero esta de-*

1. N. de Malebranche, *Traité de morale*, I, 2, 2, ed. Joly, p. 15.
2. Cf. especialmente: N. Hartmann, *Ethik*, 1926; V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, París, 1949; O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt, 1958, y la bibliografía dada por este último autor, p. 203.
3. R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, pp. 82 ss.; comentario a la *Ética a Nicómaco* de Gauthier y Jolif, p. 463.
4. «Donde está ausente la prudencia, encontrad la grandeza, si podéis» (*Caractères*, XII, ed. Hachette, p. 385).

valuación no es culpa de la prudencia. Se dice: un automovilista prudente*; pero también: un niño* sensato (sage)*, lo cual no impide que la sabiduría* (sagesse) *sea alabada aún por los filósofos, aunque sólo sea por educación. Las variaciones del juicio sobre la prudencia tienen sin duda causas diferentes de las semánticas. No es casual que fuera considerada una «virtud estúpida» en el Siglo de las Luces,*[5] *o que Kant la desterrara de la moralidad porque su imperativo no era sino hipotético.*[6] *La prudencia ha sido víctima menos de la vida de las palabras que de los avatares de la filosofía y, más en general, del espíritu público. La prudencia fue víctima primero del racionalismo y más tarde del moralismo. Ligada a ciertas cosmovisiones, debía quedar asociada a su declive.*

Querríamos intentar encontrar el lazo de unión entre la exaltación ética de la prudencia y la cosmovisión que supone en aquel que fuera su primer teorizador. En un cierto sentido, todo se ha dicho ya sobre la prudencia. Pero, en otro sentido, nada se ha dicho hasta que no se haya explicado por qué *fue Aristóteles, y no cualquier otro, quien hizo la teoría correspondiente. La verdad es que no se puede disociar la teoría ética de la prudencia de las doctrinas metafísicas de Aristóteles. La prudencia es, también y más que ninguna otra, una virtud metafísicamente fundada. Y si llegáramos a mostrar que el tema de la prudencia tiene raíces muy anteriores a Aristóteles, esto significaría que la exaltación de esta virtud no es extraña a una cierta cosmovisión que, si era aún la de Aristóteles, fue, en gran medida y por largo tiempo, la de los griegos.*

Este enraizamiento de la virtud de la prudencia en la tradición griega parecería alejarnos de ella para siempre, dejando nuestra investigación sin más interés que el puramente histórico. Pero no basta con decir que las lecciones de la filosofía son eternas; hace falta añadir que no siempre se las comprende cuando son pronunciadas y que hay palabras, de entrada indistintas, que sólo se articulan después de bastantes siglos. El mundo redescubre hoy lo que los griegos sospechaban hace más de dos mil años: que las «grandes palabras» provocan las «grandes desgracias»;[7] *que el hombre, esa cosa extraña entre todas las cosas,*[8] *no es aquello que debe ser superado, sino preservado, y en primer lugar contra sí mismo; que el superhombre es lo que más se parece a lo inhumano; que el bien puede ser el enemigo de lo mejor; que lo racional no siempre es razonable y que la tentación de lo absoluto (que ellos llamaban ὕβρις) es la fuente siempre resurgente de la desgracia humana. La prudencia podía ser quizá una «virtud estúpida» para un siglo que creía no poder cumplir con la vocación del hombre más que superando sus límites y que quería realizar sin demora el Reino de Dios sobre la Tierra. Pero nosotros volvemos a descubrir hoy que el mundo es contingente y el porvenir incierto, que lo inteligible no es de este mundo y que, si se presenta en él, es sólo en forma de sucedáneos y a la medida de nuestros esfuerzos. La prudencia no es una virtud heroica, si se entiende por tal una virtud sobrehumana; pero a veces hace falta coraje, aunque sólo sea el del buen juicio, para preferir el «bien del hombre», que es el objeto de la prudencia, a aquello que nosotros creemos que es el Bien en sí. Quizá, finalmente, esta virtud tenga todavía su oportunidad en una época que, cansada de los prestigios, contrarios entre sí, pero cómplices, del «héroe» y el «alma bella», busca un nuevo arte de vivir del que sean desterradas todas las formas, incluso las más sutiles, de la desmesura y el desprecio.*[9]

Para designar lo que la tradición latina denominará prudentia, *«prudencia», y que es necesario distinguir de la noción vecina, pero muy diferente, de «sabiduría»* (sapientia, *σοφία*)*, Aristóteles emplea la palabra φρόνησις. Pero en Aristóteles* phrónesis *no significa sólo «prudencia», y se distingue mal a veces de la* sofía*. Las variaciones de esta palabra presentan un problema a la vez filológico y filosófico. En la Primera parte de esta obra desmenuzaremos los términos de las mismas. La Segunda parte, necesariamente más larga, propondrá una interpretación de la* phrónesis *en el sentido de «prudencia». La Tercera parte se esforzará por poner de relieve una «fuente» cuyo descubrimiento iluminará (pensamos) la interpretación global. ¿Hace falta recordar que nos han llegado tres éticas bajo el nombre de Aristóteles: la* Ética a Eudemo, *la* Ética a Nicómaco *y*

5. Carta de Voltaire a La Harpe, 31 de marzo de 1775.
6. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección 2 (trad. fr. de Delbos, pp. 127 ss.).
7. Sófocles, *Antígona*, vv. 1.350-1.351.

8. *Ibid.*, vv. 332-333.
9. «...la Desmesura, madre impúdica del Desprecio» (Píndaro, *Olímpica*, n.º 13).

los Magna Moralia? *Estas tres éticas no pueden ser puestas en el mismo nivel: su número y sus interferencias plantean problemas, quizá irresolubles, de cronología y, en el caso de la tercera, de autenticidad. Pero no tenemos tantos textos sobre la prudencia como para no poder abarcarlos todos:*[10] *tomaremos como base la* Ética a Nicómaco, *pero teniendo en cuenta las otras dos cada vez que la clarifican o, al contrario, se separan de ella.*[11] *Además, si bien este estudio se basta a sí mismo, evidentemente está en conexión con la interpretación de la* Metafísica *que hemos propuesto en otra obra.*[12]

Finalmente, hemos de señalar desde el principio otro vínculo, y también una deuda: se podrá comprobar que, más allá de la doctrina propia de Aristóteles, el problema de la prudencia remite a un debate famoso y oscuro que los antiguos denominaban «sobre los posibles».[13] *Los múltiples aspectos de este debate, lógico, físico y moral, así como sus resonancias siempre actuales, han sido objeto no sólo de una reciente obra de P.-M. Schuhl,*[14] *sino también de estudios que él dirige en su seminario de «Investigaciones sobre el Pensamiento Antiguo», en el cual tuvimos el privilegio de participar durante años. Que estas investigaciones, en especial sobre la noción de* καιρός,[15] *no estén aún publicadas en su totalidad nos obliga a confesar expresamente aquí cuántos estímulos hemos encontrado en ellas, cuántas sugerencias, principalmente para el capítulo I de la Segunda parte de nuestro estudio. Por esta deuda, y por muchas más, expresamos nuestro vivo reconocimiento a P.-M. Schuhl, quien desde hace tantos años es nuestro maestro y se encuentra de múltiples maneras en el origen de este trabajo. Séanos permitido igualmente agradecer aquí a las dos instituciones que han facilitado la redacción y la publicación de esta obra: la Fundación Hardt para el Estudio de la Antigüedad Clásica, en Vandœuvres (Ginebra), y el Centro Nacional de Investigaciones Científicas, en París.*

10. Sólo se trata *ex professo* de la prudencia en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (sobre las virtudes dianoéticas) y en un capítulo de *Magna Moralia* (I, 34). El libro VI de la *Ética a Nicómaco* es uno de los libros denominados «comunes» a ésta y a la *Ética a Eudemo*, y, por lo tanto, no tiene paralelo en ésta (lo cual no quiere decir que ignore por lo demás el concepto aristotélico de *phrónesis*).

11. Admitiremos provisionalmente lo siguiente: *a*) la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* son dos versiones de un curso de Aristóteles sobre la ética, siendo la primera en su conjunto más antigua que la segunda; *b*) la tesis de la inautenticidad de *Magna Moralia* ha prevalecido durante largo tiempo. Pero, tratándose de Aristóteles, los conceptos de autenticidad e inautenticidad son muy relativos; si la obra parece haber sido redactada por un discípulo tardío, éste sin duda ha utilizado «notas», quizá muy antiguas, de Aristóteles mismo; se puede admitir, pues, con el último gran exegeta de *Magna Moralia*, que ésta es «ein Werk des Aristoteles selbst, zum mindesten inhaltlich» (F. Dirlmeier, *Aristoteles. Magna Moralia*, 1958, pp. 146-147).

12. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, París, 1962 (hay trad. cast.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1987[3]).

13. «...obscura quaestio, quam *περὶ δυνατῶν* philosophi vocant»; «illam ... contentionem quam *περὶ δυνατῶν* appellant» (Cicerón, *De fato*, I, 1; IX, 17).

14. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, PUF, París, 1960.

15. P.-M. Schuhl, «De l'instant propice», *Revue philosophique* (1962), pp. 69-72.

Besançon, 12 de marzo de 1962

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN FRANCESA

Esta tercera edición ha sido aumentada con dos nuevos apéndices de longitud desigual que estudian el destino de la *phrónesis* (prudencia) después de Aristóteles. «La *phrónesis* en los estoicos» apareció primero en las Actas del VII Congreso (Aix-en-Provence, 1963) de la Asociación Guillaume Budé, Belles Lettres, París, 1964, pp. 291-292. «La prudencia en Kant» apareció en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXX (1975), pp. 156-182. Agradecemos a los editores el habernos autorizado a reproducir estos textos.

Primera parte

EL PROBLEMA

Μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ.

Platón, *Fedón*, 68b

Θνητὰ φρονεῖν χρὴ θνητὴν φύσιν.

Sófocles, fr. 590, Pearson

§ 1. Los textos

En varios pasajes de su obra, Aristóteles, fiel al uso platónico, emplea la palabra *phrónesis* para designar, por oposición a la opinión o a la sensación, que son cambiantes como sus objetos, el saber inmutable del ser inmutable. Así, recuerda en el libro M de la *Metafísica*, que para salvar un tal saber admitió Platón la teoría de las Ideas, pues dice él, habiendo reconocido con Heráclito que lo sensible está en perpetuo movimiento, bien hace falta admitir la existencia de cosas diferentes de las sensibles, si se quiere que haya ciencia y saber de alguna cosa, ἐπιστήμη τινὸς καὶ φρόνησις.[1] En el *De Coelo*, alaba a los eleatas por haber sido los primeros en descubrir la verdad de que «sin la existencia de naturalezas inmóviles no puede haber conocimiento o saber», γνῶσις ἢ φρόνησις.[2] Una fórmula análoga se vuelve a encontrar en la *Física*, donde Aristóteles retoma claramente, sin referirse esta vez a sus predecesores, la tesis de la incompatibilidad del saber y del movimiento: saca de ahí la consecuencia de que no es por génesis, sino por «reposo y detención», que el entendimiento (διάνοια) «conoce y sabe», ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν, y que «es por retorno del alma a la paz después de la

1. *Met.*, M, 4, 1078b 15.
2. *De Coelo*, III, 1, 298b 23.

agitación que le es natural que un sujeto se haga *sabio* y conocedor», φρόνιμον καὶ ἐπιστῆμον.[3] Finalmente, en los *Tópicos*, Aristóteles recurre a una asociación de palabras análoga para recordar que los ejercicios dialécticos no carecen de utilidad «para el conocimiento y el *saber* filosófico», πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν.[4] En estos cuatro textos, Aristóteles se sirve de los términos φρονεῖν y φρόνησις, constantemente asociados a ἐπιστήμη o a γνῶσις, para designar la forma más elevada del saber: la ciencia de lo inmutable, de lo suprasensible, en una palabra, el saber verdadero, filosófico. Aristóteles no otorga a este saber el mismo contenido que Platón, aunque, a diferencia de su maestro, cree posible alcanzar, en el seno mismo de la física, la exigencia científica de estabilidad; no obstante, en estos textos la *phrónesis* designa un tipo de saber conforme al ideal platónico de la ciencia, que en nada se diferencia de lo que Aristóteles describe ampliamente al comienzo de la *Metafísica*, bajo otro nombre, el de *sophía:* la prueba de ello es que, para caracterizar ésta y mostrar que es la ciencia primera, arquitectónica, aquella que no tiene otro fin, sino que es para ella misma su propio fin, no duda en calificarla de *phrónesis.*[5]

Sin embargo, en la *Ética a Nicómaco* la misma palabra *phrónesis* designa una realidad completamente distinta. Ya no se trata de una ciencia,[6] sino de una virtud. Esta virtud es, ciertamente, una virtud *dianoética,*[7] pero en el interior de la *diánoia*, no es ni siquiera la virtud de lo sublime. Aristóteles introduce, en efecto, una subdivisión en el interior de la parte racional del alma: por una de sus partes consideramos las cosas que no pueden ser de modo distinto a como son; por la otra conocemos las cosas contingentes. Si esta es denominada por Aristóteles *calculadora* (λογιστικόν)[8] o incluso *opinadora* (δοξαστικόν),[9] no resultará extraño que la primera sea denominada *científica* (ἐπιστημονικόν).[10] Lo más extraño es que la

3. *Física*, VII, 3, 247b 11, 18.
4. *Tópicos*, VIII, 14, 163b 9.
5. *Metafísica*, A, 2, 982b 4.
6. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 1: οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη.
7. Ἀρετὴ διανοητική: *Ét. Nic.*, I, 13, 1103a 6. Ἀρετὴ τῆς διανοίας: *ibid.*, VI, 2, 1139a 1 (cf. ἀρετὴ διανοίας: *Ret.*, I, 9, 1366b 20).
8. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139a 12.
9. *Ibid.*, 5, 1140b 26.
10. 2, 1139a 12.

phrónesis, que parecía asimilada a la más elevada de las ciencias en otro contexto, no sea aquí no sólo una ciencia, sino ni siquiera la virtud de lo que hay de científico en el alma razonable: la *phrónesis* designa, en efecto, la virtud de la parte *calculadora* u *opinadora* del alma.[11] Otra variación no menos sorprendente: así como la *phrónesis* servía para oponer, al comienzo de la *Metafísica*, el saber desinteresado y libre, que no tiene otro fin que él mismo, a las artes, que, nacidas de la necesidad, apuntan a la satisfacción de una necesidad, la *phrónesis* de la *Ética a Nicómaco* no es reconocida más que a los hombres cuyo saber está ordenado a la búsqueda de los «bienes humanos» (ἀνθρώπινα ἀγαθά),[12] y que saben por ello reconocer «lo que les es beneficioso» (τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς).[13] En fin, la *phrónesis*, que era antes asimilada a la *sophía*, es aquí opuesta a ésta: la sabiduría trata de lo necesario, ignora lo que nace y perece;[14] es, pues, inmutable como su objeto;[15] la *phrónesis* trata de lo contingente,[16] es variable según los individuos y las circunstancias.[17] Así como la sabiduría es presentada en otro lugar como una forma de saber que sobrepasa la condición humana,[18] la *phrónesis* debe a su carácter humano, demasiado humano, el llegar a un rango que ya no es el primero. «Es absurdo pensar que la prudencia sea la forma más elevada del saber, si es verdad que el hombre no es aquello que hay de más excelente en el Universo.»[19] Ahora bien, es obvio que no lo es: «existen, en efecto, otros seres mucho más divinos que el hombre: por ejemplo, para atenernos a los más manifiestos, los Cuerpos de los que está formado el Universo».[20]

Se habrá reconocido en esta concepción de una virtud que, para ser intelectual, evoca menos los méritos de la contemplación que los del saber oportuno y eficaz, en esta modesta réplica a escala huma-

11. 5, 1140b 26.
12. 5, 1140b 21; 7, 1141b 8.
13. 7, 1141b 5. Cf. *Magna Moralia*, I, 34, 1197b 8: Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὸ συμφέρον ἀνθρώπω.
14. Οὐδεμιᾶς γάρ ἐστιν γενέσεως (VI, 13, 1143b 20).
15. VI, 7, 1141a 24.
16. VI, 5, 1140b 27; 6, 1140b 36; 8, 1141b 11.
17. VI, 7, 1141a 25.
18. *Metafísica*, A, 2, 982b 28.
19. VI, 7, 1141a 20.
20. 1141a 34. Estos «Cuerpos» son los astros.

na de una sabiduría más que humana, lo que la tradición latina transmitirá al Occidente cristiano bajo el nombre de *prudencia.* Pero esta traducción tradicional, que ha diferenciado con precisión uno de los dos sentidos de la palabra, no debe ocultarnos lo que hubiera podido tener de sorprendente para los oyentes y los lectores de Aristóteles, ni lo que puede todavía tener de problemático el empleo del mismo término *phrónesis* en dos acepciones tan diferentes, por no decir opuestas, sin que explicación alguna justifique la coexistencia de estos dos sentidos o la transición de uno a otro. Cualquiera que haya podido ser la indiferencia de los autores antiguos respecto de las fijaciones etimológicas,[21] hay pocos ejemplos en la historia de la filosofía de una desenvoltura tal, al menos aparente, en el uso de un concepto filosófico que atañe a lo esencial: la naturaleza del saber humano, las relaciones de la teoría y la práctica, la relación del hombre con el mundo y con Dios.

§ 2. La tesis de W. Jaeger

Corresponde a la filología moderna plantear un problema cuyos comentaristas antiguos y medievales, poco interesados en el cotejo crítico de los textos, parecen no haber advertido. Si bien las contradicciones de Aristóteles apenas habían influido en los comentadores, iban a proporcionar el alimento esencial de las hipótesis genéticas de Jaeger: Aristóteles no habría podido contradecirse *al mismo tiempo*, y lo que nosotros tomamos por tesis contradictorias debería ser reconocido como fases de una *evolución.* Desde esta perspectiva, las variaciones de sentido de una palabra dejaban de ser signos de incoherencia para pasar a ser testigos de una génesis, a condición, ciertamente, de que se desprendiera una cierta continuidad de estas variaciones. Son estos principios metodológicos los que W. Jaeger iba a aplicar brillantemente a la noción de *phrónesis* en su libro de 1923 sobre Aristóteles.

La tesis de Jaeger es, en resumen, la siguiente. Aristóteles parte de la noción platónica de *phrónesis* tal como se encuentra desarrollada principalmente en el *Filebo*, donde designa la contemplación,

21. Cf. Platón, *República*, VII, 533de: «No es, pienso, el momento de discutir sobre una palabra cuando tenemos tantas cuestiones tan importantes a debatir».

percibida no en sí misma, sino como componente de la vida buena y fundamento de la acción recta. Este uso todavía platónico correspondería a la fase «teológica» del pensamiento de Aristóteles. La teología especulativa se prolonga en una moral «teónoma», según la cual Dios, objeto de la contemplación, valdría también como norma moral absoluta, de la misma manera que en Platón el conocimiento de lo inteligible aportaba su principio y su norma a la rectitud de la acción. Pero el abandono por parte de Aristóteles de la teoría de las Ideas provocó una primera sacudida en el universo moral del platonismo: «La unidad del ser y del valor se hunde. Metafísica y ética se separan ... Entonces se consuma el divorcio, lleno de consecuencias, entre la razón teórica y la razón práctica, que no estaban todavía disociadas en la *phrónesis*».[22] Esta primera crisis se situaría, según Jaeger, entre el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo.* Pero si Aristóteles renuncia a las Ideas, no ha renunciado, sin embargo, a la trascendencia de lo divino: respecto a Dios, Aristóteles «será toda su vida platónico».[23] No obstante, el Dios trascendente se aleja cada vez más de las preocupaciones y de la actividad de los hombres: «Solamente a lo lejos emerge el polo inmóvil, en el horizonte de la existencia, indicando la dirección última».[24] Si en la *Ética a Eudemo*, cuya moral sigue siendo «teónoma», Dios permanece como principio regulador de la acción humana, no es lo mismo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: Dios está en lo sucesivo oculto o mudo, el hombre no debe contar más que con sus solas fuerzas para organizar la vida en la tierra; la acción no tiene ya nada más que esperar de la teoría, es decir, de la contemplación: «Aristóteles quita a la *phrónesis* todo significado teórico»,[25] para ver en ella una especie de sentido moral, capaz de orientar la acción hacia aquello que es inmediatamente útil y bueno para el hombre, pero sin referencia alguna a la norma trascendente.

Por esta re onstrucción Jaeger tenía el mérito no sólo de ordenar textos dispersos y aparentemente contradictorios; aportaba una

22. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 85. Citamos esta obra según la edición alemana (1923; nueva edición sin cambios, 1955), teniendo en cuenta eventualmente las correcciones aportadas por el autor a la segunda edición de la traducción inglesa de R. Robinson (1948).

23. *Ibid.*, p. 85, n.º 1.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 83.

motivación, se podría decir «dramática», a una de las teorías en que la posteridad iba a ver la simple reacción del «buen sentido» o del «empirismo» de Aristóteles frente a los «excesos» del idealismo platónico. Jaeger planteaba el problema en el único marco en el cual podía desarrollar sus verdaderas dimensiones: el de las relaciones entre la teología y la moral, entre la metafísica y la ética. Sugería que una ética de la prudencia debía tener sus raíces en un alejamiento progresivo de las preocupaciones teológicas —o, para ser más exacto, en la teología de un Dios lejano—, en un divorcio entre el conocimiento metafísico y las normas inmediatas de la acción, —o, más precisamente, en una metafísica del divorcio y de la escisión. Desgraciadamente, Jaeger no iba a estar a la altura de su propia interpretación. Algunas páginas después ya no veía en la teoría de la prudencia de la *Ética a Nicómaco* más que un retorno a lo que Platón denominaba la «virtud popular» (δημοσία ἀρετή).[26] Olvidando las motivaciones trágicas que, según su propia interpretación, habían obligado a Aristóteles a este retorno, Jaeger ya no veía en la virtud popular más que una caída desde las cotas en las que el discípulo no había sabido mantenerse como en el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, cuando todavía prolongaba la gran tradición especulativa del platonismo. Lo que podría haber sido entendido como una filosofía de la caída se encontraba reconducido, conforme a la interpretación tradicional, a una caída de la filosofía en el empirismo, el «humanismo», la justificación del oportunismo o, para retomar un término que Jaeger había empleado a propósito de Isócrates, de la prudencia pequeñoburguesa. Jaeger autorizaba con ello el resumen que Taylor iba a dar de su interpretación de Aristóteles: la de «un platónico que pierde su alma».[27] Sin saberlo estaba ilustrando a propósito de Aristóteles las duras palabras de Péguy sobre la evolución de la filosofía griega, una «degradación de la mística en política».

De hecho, es una perspectiva de este género la que Jaeger iba a desarrollar, algunos años más tarde, en un artículo sobre el origen y el ciclo del ideal filosófico de la vida.[28] Allí mostraba que toda la filosofía griega se caracterizaba por la oscilación entre un ideal de vida contemplativa y un ideal de vida política. Antes de Platón, el primero estaba representado por Parménides, Anaxágoras y Pitágoras; el segundo, por los sofistas. El procedimiento socrático era un primer intento de conciliación que tendía a fundar el ideal práctico sobre una base reflexiva. Pero es Platón quien propone la verdadera síntesis de estos dos ideales, al hacer del conocimiento de las Ideas, en particular el de la Idea del Bien, el fundamento de la vida política misma. Aristóteles, separando de nuevo la teoría y la práctica, disociando la vida «contemplativa», relegada al rango de ideal lejano, y la vida propiamente «ética», inaugura una «disolución progresiva»[29] de la síntesis platónica, disolución que será consumada en la escuela peripatética, en la que se asistirá, según el testimonio de Cicerón,[30] a una polémica decisiva entre Teofrasto, partidario de la vida contemplativa, y Dicearco, partidario de la vida activa.[31] La falta de sentido teórico del Liceo, su indiferencia respecto de la especulación, bien pronto seguidas del rechazo escéptico de toda teoría, iban a dar una victoria, al menos provisional, al ideal práctico. Cicerón sólo podrá asimilar más tarde la filosofía griega a la sustancia de la cultura romana «despreciando el profundo respeto que le inspiraban Platón y Aristóteles y adoptando el ideal de vida política de Dicearco».[32]

En este marco general W. Jaeger procede a una nueva reconstrucción de la evolución del sentido de la *phrónesis*. El término, antes de Platón, habría tenido un sentido esencialmente ético y práctico. Sócrates el primero le habría dado una coloración teórica haciendo de él una especie de intuición moral (*sittliche Einsicht, moral insight*), considerada como unidad de la teoría y de la práctica. Platón subordina hasta tal punto la práctica a la teoría, la acción recta a la contemplación de las Ideas, que olvida lo que el concepto socrático de *phrónesis* comportaba todavía con referencia a la acción, para hacer de él un sinónimo de σοφία, νοῦς o ἐπιστήμη. Aristóteles con-

26. P. 250.
27. A. E. Taylor, «Critical Notice on Jaeger's "Aristoteles"», *Mind*, 1924, pp. 192-198.
28. «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», *Actas de la Academia Prusiana de las Ciencias*, sección de Historia de la Filosofía, 1928, pp. 390-421. Citamos este artículo de acuerdo con la segunda edición de la traducción inglesa de R. Robinson (*On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life*), publicado con ocasión de la segunda edición de su traducción de *Aristóteles*.
29. *On the Origin*, p. 440.
30. *Ad Att.*, II, 16, 3.
31. P. 451.
32. P. 461.

serva este sentido «teórico» de *phrónesis* en el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo:* la prueba es que Anaxágoras y Pitágoras, símbolos tradicionales del ideal contemplativo, son citados en estas obras como ejemplos típicos de *phrónesis*.[33] Por el contrario, en la *Ética a Nicómaco* asistimos a una «descomposición de la concepción platónica de la *phrónesis* en sus elementos de origen»: ya no significa más que «la intuición moral práctica», siendo excluido en adelante todo contenido teórico.[34] Hace falta por ello otro término para designar la contemplación y el ideal contemplativo; Aristóteles especializa en este sentido el término *sophía:* así, en contradicción directa con el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, la calidad de φρόνιμος es denegada a filósofos como Anaxágoras o Tales: éstos son en adelante σοφοί, y es Pericles, prototipo del político más deseoso de acción eficaz que de teoría, el que ilustra en adelante el personaje del *phrónimos*.[35]

Finalmente, *Magna Moralia*, tratado del cual Jaeger cree poder probar que no es auténtico y que nació en el medio aristotélico cuanto menos bajo el escolarcado de Teofrasto,[36] aportaría un testimonio postaristotélico sobre la evolución del concepto. La separación de la *sophía* y de la *phrónesis* es considerada en él como algo adquirido, y el autor insiste, más aún que Aristóteles, sobre la vocación práctica, utilitaria incluso, de la *prudencia*, por oposición a la especulación desinteresada que representa la *sabiduría*. Llega incluso a «asombrarse de que, allí donde se trata de moral y de investigación política, se mencione la *sabiduría*».[37] Inmediatamente a continuación, es cierto, restablece una relación de subordinación entre la prudencia y la sabiduría, siendo aquélla en relación a ésta como el intendente al jefe; de la misma manera que el intendente se ocupa de los asuntos del jefe para proporcionarle los momentos de reposo que corresponden a su vocación liberal, del mismo modo la prudencia, al regir las partes inferiores del alma, crea las condiciones que permitirán a la sabiduría, liberada de preocupaciones subalternas, realizar su propia tarea.[38] Con este comentario el autor de *Magna Moralia* no haría, según Jaeger, sino recordar la estricta ortodoxia aristotélica frente a discípulos demasiado celosos que, yendo más allá del pensamiento de su maestro, habrían llegado a afirmar la primacía de la *prudencia* sobre la *sabiduría*.[39] W. Jaeger cree incluso poder adelantar que *Magna Moralia* retomaría un argumento de Teofrasto contra Dicearco: el primero, al separar la contemplación de la acción, no rechazando mucho más que su maestro el ideal contemplativo, mientras que el segundo, al hilo de una interpretación abusiva de la doctrina desarrollada en la *Ética a Nicómaco*, no habría visto más que supervivencia en el elogio, que todavía presenta Aristóteles, del ideal contemplativo, y la habría desestimado definitivamente en provecho de la vida activa.

La doctrina aristotélica de la prudencia representaría un momento en una historia más general: la de la evolución del ideal filosófico de la vida que caracterizaría una especie de alternancia entre el elogio de la vida activa y el de la vida de ocio. Si, de los presocráticos a los sofistas, la curva va de la contemplación a la acción, Sócrates y, sobre todo, Platón le otorgan una inflexión profunda hacia la vida contemplativa. Parecería que Platón pone fin a la concurrencia de los dos ideales, haciendo de la contemplación una *norma*. Pero esta síntesis se encuentra de nuevo disociada por Aristóteles. Es cierto que éste mantiene la superioridad de derecho de la vida contemplativa, pero de una manera tal que parece situada en adelante más allá de la condición humana. El aristotelismo de los epígonos no podrá mantener por largo tiempo este ideal demasiado lejano y se conformará con virtudes menos elevadas de la vida política.

§ 3. Crítica a la tesis de W. Jaeger

Esta reconstrucción es criticable en varios puntos, si bien es necesario reconocerle, como a otros análisis aristotélicos de W. Jaeger, el mérito de haber dado un nuevo impulso a la investigación. Nues-

33. *Protréptico*, fr. 11 Walzer, p. 49; 5b W (l. 6 ss.) (Anaxágoras y Pitágoras): *Ét. Eud.*, I, 4, 1215b 2 (Anaxágoras); cf. 1215b 6-14; 5, 1216a 11-16.
34. *On the Origin*, p. 437.
35. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141b 2 (sobre Anaxágoras y Tales), 1140b 7 (para Pericles).
36. *On the Origin*, p. 440, n. 1.
37. *Magna Moralia*, I, 34, 1197b 28-30.
38. *Ibid.*, I, 34, 1198b desde la p. 9.
39. Encontramos una tesis de este género en la *Carta a Meneceo* de Epicuro: καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις (132, 8).

tras objeciones serán de tres órdenes: concernirán, respectivamente, a la historia de las ideas, la investigación de las fuentes y la propia interpretación.

I

Acerca del primer punto, el esquema que hace de la doctrina aristotélica de la prudencia una etapa hacia el triunfo, aunque sea provisional, del ideal de vida política es por lo menos paradójico. En el momento en que la disolución de la ciudad griega se consuma y el ciudadano de Atenas se convierte, aun cuando conserve ciertas apariencias, en sujeto de un imperio cuyo gobierno y leyes ya no están sometidas a su deliberación, no se ve cómo el elogio de la vida política podría ser, por ejemplo en Dicearco, otra cosa que un tema de escuela. De hecho, se han descrito a menudo las consecuencias espirituales de la desaparición de la ciudad griega en términos que contradicen el análisis puramente literario de Jaeger. Si la unidad de la vida privada y la vida pública caracterizaba la edad de oro de la Grecia clásica, la ruptura del marco de la ciudad en beneficio de conjuntos más amplios arruina dicha unidad. Aristóteles mantenía todavía que la virtud del hombre público y la del hombre privado coinciden:[40] pero ésta se vuelve inútil en una sociedad que ya no espera del hombre privado una participación en los asuntos públicos. El filósofo, que en la *República* de Platón simbolizaba la unidad de la teoría y la práctica, se encuentra confinado en la teoría pura desde el momento en que la «práctica» deja de depender de él para depender de un amo extranjero. Es el momento en que la libertad del hombre libre, que hasta ese momento se confundía con el ejercicio de los derechos cívicos, se transforma, a falta de mejor solución, en libertad interior;[41] en que el ideal de autarquía, que buscaba hasta ese momento satisfacerse por mediación de la ciudad, no reconoce

40. *Política*, III, 2.

41. Esta evolución ha sido presentada como resultado de una lógica interna por H. Gomperz (*Die Lebensauffassung der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit*, Leipzig, 1904) y, en menor medida, por Max Pohlenz (*Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg, 1955). Por el contrario, A. J. Festugière insiste sobre el papel determinante en esta evolución de las condiciones sociales y políticas (cf. *Liberté et Civilisation chez les Grecs*, 1946, capítulo I).

otra vía que la de la ascesis generadora de ataraxia;[42] en que la especulación pura se vuelve refugio y sucedáneo de una acción frenada. Esta atmósfera de retraimiento o, como se ha dicho, de «abstracción»[43] es característica de las filosofías helenísticas. Pero no se puede pensar que haya sucedido sin ningún tipo de transición a las pretensiones unitarias de la filosofía precedente, como si este resurgimiento del ideal contemplativo representara una misteriosa «alternancia». De hecho, se ha podido mostrar recientemente que estos temas helenísticos estaban ya en germen en la filosofía de la antigua Academia.[44] Así, en Espeusipo, que mantiene el principio de las ambiciones políticas del platonismo, se encuentra sobre todo una predicación de la imperturbabilidad o, como él dice, de ἀλυπία. En cuanto a Jenócrates, es conocido por haber prolongado en un sentido puramente especulativo las doctrinas, indisolublemente teóricas y prácticas, del platonismo. Por lo demás, tenemos la suerte de haber conservado dos fragmentos suyos en torno a la *phrónesis*. Él había escrito un Περὶ φρονήσεως, en donde el término debía tener el sentido general de «inteligencia», puesto que la definía como «la facultad de definir y de contemplar los seres».[45] Pero según otro fragmento más explícito, distinguía dos tipos de inteligencia: una *teórica*, que se confundía con la sabiduría, «ciencia de las causas primeras y del ser inteligible», y otra *práctica*.[46] Esta distinción, que consagra la ruptura de la teoría y de la acción, no podía ser platónica: Jenócrates habría tomado conciencia del carácter «anacrónico» de la unidad entonces afirmada por Platón.[47] De hecho, otros fragmentos nos lo muestran preocupado ante todo por la «salud del individuo», la «tranquilidad del alma», la «liberación de los tormentos»[48]

42. Sobre la evolución de la noción de autarquía, cf. Festugière, *op. cit.*, pp. 109 ss.; *Épicure et ses dieux*, p. X, y nuestras notas en *Le problème de l'être*, pp. 500-501 y 504, n. 1.

43. K. Marx, *Diferencias acerca de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, trad. fr. de Molitor (*Œuvres philos.*, I), p. 31.

44. M. Isnardi, «Teoria e prassi nel pensiero dell'Academia antica», en *La Parola del Passato* (1956), pp. 401-433; cf. la reseña de P.-M. Schuhl, *Rev. Phil.* (1958), pp. 373-374 (reproducida en *Études Platoniciennes*, pp. 129-131).

45. 'Οριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων, fr. 7, Heinze (Aristóteles, *Tópicos*, VI, 141a 6).

46. Fr. 6 H.

47. M. Isnardi, *art. cit.*, pp. 424-425.

48. Cf. fr. 4 H y el comentario de Isnardi, p. 425.

o también por la autarquía del sabio:[49] temas que serán pronto característicos del estoicismo y del epicureísmo. Con Polemón, Crantor y Crates, la Academia renunciará definitivamente a ejercer, en una sociedad ya extraña a la filosofía, una función activa. Será la época de la *fuga mundi* ya predicada en la misma época por las pequeñas escuelas socráticas; será también el comienzo de la literatura de *consolationes*, como se puede ver en el pseudoplatónico *Axioquos*.

Más aún, le parecía que Aristóteles mismo, por todo un aspecto de su filosofía, favorecía un nuevo rebrote del ideal contemplativo. Ya se sabe la impresión profunda que ejercieron sobre el joven Aristóteles las doctrinas de la teología astral, en el momento mismo en que encontraban en el *Epínomis* su expresión más acabada. Así pues, sería interesante estudiar el uso de la palabra *phrónesis* en este diálogo. Se descubriría fácilmente que designa la contemplación, pero una contemplación que ya no es la norma de la acción recta[50] y, en lo sucesivo, se basta a sí misma, descubriendo en el escenario del orden celeste la fuente de una felicidad eterna. Ya desde el prólogo, la *phrónesis* se opone al arte de la legislación, «sobre el cual ya nos hemos extendido en detalle».[51] El autor no oculta que «la cosa más importante a descubrir», aquello que hace del hombre un sabio, no ha sido aún descubierta. La continuación del diálogo nos enseña que este bien buscado es una ciencia, y que «ninguno de los saberes que tienen por objeto nuestros asuntos humanos merece llevar este nombre».[52] La ciencia buscada, es decir, la única que vuelve al hombre sabio, será finalmente la ciencia del número, ciencia divina de la cual el Cielo es a la vez la fuente y el objeto.[53] No obstante, esta ciencia, que es al mismo tiempo el más elevado de los bienes, no es otra que la *phrónesis*, que designa aquí la forma más elevada del saber, es decir, la contemplación astral.[54] Más adelante, no es sólo el hombre de

49. Fr. 77 H.

50. Es cierto que el autor del *Epínomis* nos dice una vez que aquel que la posea será «un sabio y un buen ciudadano, que mandará y obedecerá en la ciudad con sabiduría y mesura» (976d). Pero se trata de un tema platónico tradicional que el *Epínomis* repite sin convicción y que se desvía del tema que aquí interesa, que no es precisamente la «política».

51. 973ab.

52. 974b.

53. 977a.

54. 977ab.

la contemplación el que será denominado *phrónimos*, sino más bien los propios astros;[55] pues merece, en efecto, esta calificación «aquello que actúa siempre siguiendo los mismos principios, de la misma manera y por las mismas razones; ahora bien, esta es la naturaleza de los astros».[56] Finalmente, el autor del *Epínomis* describirá en términos de iniciación y de éxtasis el descubrimiento progresivo del orden admirable del Cielo, cuya contemplación permitirá a la inteligencia humana participar en el Intelecto (φρόνησις) divino.[57]

Si nos atenemos al uso del término *phrónesis*, no se puede imaginar contraste más sorprendente entre la inteligencia contemplativa del *Epínomis*, que presume de no ocuparse de los asuntos humanos, y la *prudencia* aristotélica. Pero sería un error limitar aquí la confrontación a un rasgo de vocabulario y sacar como conclusión la oposición total del aristotelismo a los temas de la teología astral. W. Jaeger es quien más ha contribuido a poner de manifiesto el parentesco entre las obras de juventud de Aristóteles, en especial el *De philosophia*, y los temas místicos del *Epínomis*.[58] Hemos tratado de mostrar en otra obra[59] que el tema astral —despojado de sus aspectos místicos— no sólo era característico del joven Aristóteles, sino que continuaba animando toda su teología dándole su sentido. Más aún, la divinidad de los astros se encuentra expresamente invocada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en un contexto en el cual se trata de mostrar que la *phrónesis*, en adelante comprendida en el sentido de prudencia, no es la forma más elevada del saber.[60] Esto tendería a probar que la idea aristotélica de *prudencia* está tan poco opuesta al ideal contemplativo de la religión astral que ésta, más bien, proporciona su marco de comprensión a aquélla. Es precisamente porque la contemplación se ve atraída por otro mundo que no es simplemente la reduplicación inteligible de éste, por lo que encuentra en tal mundo un modo de conocimiento menos destacado y que se convierte en *virtud*, una cierta manera de guiarse por normas que carecen de solidez. Sería vano, por ello, oponer al ideal de vida contemplativa un ideal de vida política

55. 982bc.

56. 982e. Cf. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, p. 43.

57. 986d.

58. *Aristóteles*, cap. 2. Reservamos aquí el caso del *Protréptico*, dado el carácter problemático de su reconstrucción (cf. *infra*).

59. *Le problème de l'être*, Primera parte, cap. I §1.

60. VI, 7, 1141a 20 ss. (cf. *supra*, p. 17).

que se confundiría con un pretendido ideal de la prudencia. Incluso si los epígonos lo han comprendido así, el problema nunca se ha planteado de este modo para Aristóteles: la *Ética a Nicómaco* misma, como bastaría para probarlo el libro X, no conoce otro ideal que el de la vida de la inteligencia y el placer del estudio, y sigue tomando de él la imagen para pintar los temas extendidos por la nueva religión astral. La prudencia no será nunca para Aristóteles más que el *sustituto* imperfecto de una sabiduría más que humana.

Así pues, no se puede explicar, como hace Jaeger, la teoría aristotélica de la prudencia ni las variaciones de esta teoría en el marco de una lucha entre dos «ideales filosóficos de la vida» y una victoria alterna de uno y otro. Pues en ningún momento de la carrera de Aristóteles se puede hablar de un *ideal* de la prudencia, ni siquiera de un primado de la vida política. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, Aristóteles no es el precursor de la moral cívica, que será más tarde la de los romanos (y de la cual Jaeger nos dice que habría sido tomada por Cicerón de Dicearco), como tampoco lo es de las morales del repliegue sobre sí y de la salvación interior, que serán las de la época helenística. Aristóteles no opone la una a la otra, sino que mantiene ambas, la vocación contemplativa y la exigencia práctica. Pero ésta no encuentra ya en aquélla su modelo y su guía, y debe buscar en su propio nivel una norma que, sin embargo, no deja de ser intelectual o «dianoética». La prudencia representa menos una disociación entre la teoría y la práctica y la revancha de la práctica sobre la teoría[61] que una *ruptura en el interior de la teoría misma*. Pero estos son problemas de interpretación interna del aristotelismo para la resolución de los cuales no basta el recurso a informaciones de orden psicológico y sociológico aportadas por la historia de las ideas.

61. Se podría objetar a Aristóteles accesoriamente que la revancha de la práctica no es necesariamente la de la política. Es un rasgo común de las doctrinas helenísticas y también de la antigua Academia después de Jenócrates, como del Liceo después de Teofrasto, apartarse de la especulación; pero menos en provecho de la actividad política que de la ascesis moral. Se debería desconfiar también de la acción colectiva, tanto como de las leyes generales, para no ocuparse más que de la «dieta» del particular (cf. Heráclides Póntico, fr. 76-89, Wehrli) y, más tarde, de la salvación del individuo. A la vida contemplativa hay que oponer, pues, no uno, sino dos tipos de vida activa: la vida política y la vida propiamente moral, a la cual se reducirá progresivamente, después de Platón y Aristóteles, la herencia de la sabiduría socrática.

II

W. Jaeger, como hemos visto, ha sacado la consecuencia de una presunta evolución de la doctrina de la *phrónesis* cuyas etapas serían: el *Protréptico*, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* (*Magna Moralia* prolongaría la misma curva pero más allá de la enseñanza de Aristóteles mismo). El *Protréptico* sería, en este punto como en otros, el reflejo del platonismo del joven Aristóteles. A partir de la significación platónica del término, tal como se la encontraría todavía en el *Protréptico*, Jaeger interpreta las doctrinas de la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* como más o menos alejadas del platonismo, y por ello como más o menos recientes. Este esquema plantea dos series de problemas: ¿qué valor tiene la reconstrucción del *Protréptico* y qué conclusiones se pueden sacar en cuanto a la evolución de las concepciones éticas de Aristóteles? ¿Conviene buscar en la noción *platónica* de la *phrónesis* la fuente a partir de la cual se habría constituido, por reacción, la doctrina aristotélica de la prudencia?

La reconstrucción del *Protréptico* de Aristóteles, ya se trate de la de Rose,[62] la de Walzer[63] o la de Ross,[64] está basada casi enteramente sobre el *Protréptico* del neoplatónico Jámblico. Desde Bywater, que está en el origen de estas reconstrucciones,[65] parecía ya admitido que Jámblico había plagiado ampliamente la obra del mismo nombre que escribió Aristóteles, hasta tal punto que no se dudaba en atribuir al Estagirita pasajes cada vez más amplios del filósofo neoplatónico.[66] No habría ninguna razón para detenerse en este tema si un estudio reciente de M. Rabinowitz[67] no nos hubiese recordado las reglas de la prudencia crítica. Estudiando los cinco primeros fragmentos reunidos por Rose y conservados por Walzer y Ross, Rabinowitz descarta casi enteramente la atribución a Aristóteles, y se puede prever que sus con-

62. *Aristotelis... fragmenta*, 1870 (vol. V de la edición de la Academia de Berlín); Teubner, 1886³.

63. *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934.

64. *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955 (trad. inglesa en *The Works of Aristotle translated into English*, vol. XII, 1952).

65. «On a lost dialogue of Aristotle», *Journal of Philology* (1869), pp. 55-69.

66. Jaeger, *Aristoteles*, pp. 65 ss.; P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, cap. VI; Festugière, *Rev. Phil.* (1956), pp. 122 ss.

67. *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, Berkeley-Los Ángeles, 1957.

clusiones relativas a los otros fragmentos no serían menos negativas. Por más que esta reacción parezca excesiva, ha obligado a los defensores de la tesis tradicional a reconocer que la atribución a Aristóteles de amplios fragmentos del *Protréptico* de Jámblico no se basa en pruebas, sino sólo en «convergencia de probabilidades».[68] Más recientemente, Düring, retomando todos los elementos del debate, ha sostenido la atribución a Aristóteles de un amplio fragmento del *Protréptico* de Jámblico,[69] admitiendo a la vez que éste haya podido modificar en algunos pasajes la terminología y el estilo de su modelo.[70]

Esta última consideración bastaría para ponernos en guardia contra una utilización sistemática de los «fragmentos» del *Protréptico* para el estudio de la evolución de un *término* aristotélico. Pero, aun cuando se admita que Aristóteles, escribiendo todavía en la atmósfera del pensamiento platónico,[71] no tenía razón alguna para no emplear una palabra cuyo uso había sido consagrado por su maestro, quedaría pendiente de probar, si es que se quiere hacer del *Protréptico* el punto de partida de una evolución doctrinal, que Aristóteles quiso darnos con él una *doctrina* de la *phrónesis*; pues sólo con esta condición se podría poner en paralelo esta doctrina con las de la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco*. Ahora bien, nada permite pensar que sea así. Gadamer ha subrayado desde hace tiempo que el *género* protréptico en cuanto tal excluye toda discusión propiamente doctrinal: tratándose de incitar al no filósofo a la filosofía, es evidentemente inoportuno desplegar las disensiones de los filósofos, como habría sido el caso si Aristóteles hubiera defendido sus propias posiciones frente a las posiciones comunes de la escuela platónica. Hay que reconocer al género protréptico «eine theoretische Anspruchslosigkeit» la ausencia de toda pretensión teórica.[72] «No se debe buscar en él una posición filosófica, sino la posición de la filosofía en general».[73] Y Gadamer

68. S. Mansion, reseña de la obra de Tabinowitz, *Revue Philosophique de Louvain* (1958), pp. 316-320, esp. pp. 319-320.

69. Cap. V, p. 34, 5-36, 20; VI-XII, p. 36, 27-60, 10, Pistelli (I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, 1961, pp. 14, n. 3).

70. I. Düring, *op. cit.*, p. 17.

71. Según Düring (p. 29), el *Protréptico* habría sido escrito hacia el 350, cuando Aristóteles era «un miembro activo de la Academia».

72. «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik», *Hermes*, t. LXIII (1928), p. 155.

73. *Ibid.*, p. 145.

concluye: «Un protréptico no es una ética, ni siquiera el esbozo de una ética. Lo que no toma sobre sí la responsabilidad del concepto no debe ser medido por el rasero del concepto».[74]

Sobre todo, Gadamer plantea una ley general, que sería prudente tener en cuenta cada vez que se estudia la presunta evolución de un concepto en Aristóteles, y según la cual éste emplea palabras convencionales en su sentido tradicional, refiriéndose incluso a teorías banales, que no son necesariamente las suyas, cuando no trata de ellas *ex professo*. Ahora bien, no es dudoso que la noción de *phrónesis* no es ni podía ser el centro de la argumentación del *Protréptico*.[75] Todo induce a creer que Jámblico habría transcrito exactamente los pasajes correspondientes de Aristóteles, que éste utilizaba el término sin pensar en darle una significación técnica precisa,[76] reservando para investigaciones «esotéricas» la concreción terminológica que permitiría distinguir la *phrónesis* de las nociones próximas de *noûs*, *epistéme*, *sophía*, etc. De hecho —y se trata de una circunstancia significativa, que impide utilizar las variaciones del sentido de *phrónesis* como criterio cronológico—, el término no es empleado en el sentido aristotélico de prudencia más que en los tratados éticos, y en ninguna otra parte del resto de las obras, incluso las «esotéricas» de Aristóteles.[77] Antes hemos citado textos, en especial

74. *Ibid.*, p. 146. S. Mansion («Contemplation and Action in Aristotle's "Protrepticus"», en *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, 1960, p. 68, n. 5) contesta este punto de vista, alegando que el *Protréptico* defiende «una idea bien definida de la filosofía ... por medio de argumentos que se enraizan en ciertas perspectivas filosóficas totalmente precisas». Pero esta concepción «bien definida» no es otra que la *notio communis* de la filosofía, tal como reinaba en los círculos a los que pertenecía Aristóteles. El «estilo sostenido» (I. Düring, *op. cit.*, p. 17) del *Protréptico* bastaría para distinguir este escrito tanto de las discusiones escolásticas de la Academia como de las intrincadas investigaciones del Aristóteles de los escritos esotéricos, y para manifestar que se trata de una «obra popular» (I. Düring, *ibid.*).

75. Ni siquiera se puede decir con certeza que los pasajes en los que Jámblico parece distinguir *sophía* y *phrónesis* (35, 8-9; 36, 9-10, Pistelli) sean postaristotélicos, como sostiene Jaeger, que los atribuía a Porfirio (*Aristoteles*, p. 62; Gadamer, p. 149). Bastará admitir que Aristóteles vuelve aquí al sentido popular de *phrónesis* (cf. *infra* e I. Düring, *op. cit.*, pp. 191, 195-196, que no ve razones para excluir estos textos de las citas tomadas de Jámblico a Aristóteles, fragmentos 27 y 29 D).

76. Cf. I. Düring, *op. cit.*, p. 191 (a propósito de *phrónesis*): «Aristotle avoids strict terminology in the Protrepticus».

77. Se encontrará en la *Retórica* (I, 9, 1366b 20) y en los *Tópicos* (V, 6, 136b 10; VI, 6, 145a 30; cf. la discusión de IV, 2, 121b 31) la definición de la *phrónesis*

de la *Metafísica*, que prueban que *phrónesis* es en ellos sinónimo de *sophía* o *epistéme*, designando el conocimiento por excelencia, exactamente como en el *Protréptico*.[78] Parece como si Aristóteles, por una especie de vacilación terminológica de la cual podemos encontrar otros ejemplos en su obra, siguiera empleando el término en su sentido platónico, cuando en realidad ha renunciado a él en el terreno ético, o bien lo ha criticado expresamente.[79]

Sin embargo, conviene matizar, como ya lo hemos hecho en otra parte,[80] las indicaciones tan oportunas de Gadamer. Sería falso creer que Aristóteles emplea el término *phrónesis* en su sentido vulgar cuando no trata de él *ex professo*, o en las obras esotéricas, y que reservaría el sentido culto para los análisis más «científicos» de las *Éticas*. Pues, en realidad, sucede lo contrario. El sentido de «conocimiento filosófico» que se encuentra en el *Protréptico* o en la *Metafísica* no ha sido nunca el sentido corriente de *phrónesis*: no se encuentran ejemplos de éste más que en la literatura platónica. Por el contrario, en las *Éticas*, singularmente en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles retoma el sentido popular del término. Esta corrección no contradice, por lo demás, la indicación de Gadamer: cuando no trata de ello *ex professo*, Aristóteles permanece fiel al sentido filosófico banal, es decir, en la época en que escribía, el platónico; en el contexto más técnico de la *Ética a Nicómaco*, restaura el honor, no quizá sin alguna afectación de simplicidad y de arcaísmo, un sentido que los filósofos habían rechazado desde hacía tiempo como vulgar, exactamente como hoy día tal filósofo recurre de buena gana al sentido prefilosófico de los términos, considerado más esencial por más original. Esta voluntad de retorno a las fuentes más allá de

como virtud de la inteligencia (λογιστικοῦ ἀρετή), pero no (la única cosa que sería decisiva) de la parte *inferior* de la inteligencia (λογιστικόν no tiene este sentido restrictivo más que en la *Ética a Nicómaco*).

78. No se entiende qué llevó a Jaeger a escribir: «Así como el *Protréptico* concibe la φρόνησις en un sentido totalmente aristotélico, como el conocimiento filosófico en general, la *Metafísica* ya no conoce este concepto» (*Aristóteles*, p. 83).

79. Más aún, se encuentra el sentido platónico de φρονεῖν, φρόνησις en las *Éticas* incluso allí donde no se hace mención expresa de él; cf. *Ét. Nic.*, I, 4, 1096b 17, 23; VII, 12, 1152b 15-16; 13, 1153a 21; *Ét. Eud.*, I, 4, 1215b 2; 5, 1216a 19.

80. A. Mansion, «Autour des "Éthiques" attribuées à Aristote», *Revue néo-scolastique de Philosophie* (1931), p. 222.

las divagaciones «dialécticas y vacías»[81] de los platónicos es, por lo demás, una constante de la actitud aristotélica: hemos citado algunos ejemplos en otro lado.[82] Ésta encuentra un campo de aplicación privilegiado en moral, terreno donde se podría establecer una confrontación elocuente entre las críticas a menudo amargas que Aristóteles dirige a la doctrina platónica del Bien y el recurso complaciente a los proverbios o a las citas de los poetas gnómicos y trágicos, a quienes Aristóteles considera, igual que Platón, «grandes mentirosos».[83] Este antiplatonismo, que aparenta descubrir más filosofía en la sabiduría popular que en la filosofía de los filósofos, no podía encontrar mejor ilustración que la rehabilitación llevada a cabo por Aristóteles del sentido vulgar de *phrónesis*, injustamente despreciado por los platónicos. De hecho, Aristóteles se cuida de referirse a este uso a lo largo de todo el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: «Lo que, por *confesión unánime*, caracteriza al prudente ... *Todos nosotros pensamos* que Pericles y sus semejantes son hombres prudentes ... Considerar lo que está bien para cada género de ser, eso es lo que *llamamos* ser prudente ... Llegamos a *denominar* prudentes algunas especies de animales ... Anaxágoras, Tales y sus semejantes *pasan por* ser sabios, pero no por prudentes».[84]

Aristóteles nos indica, pues, de qué lado conviene buscar las fuentes de su doctrina de la prudencia: *sus fuentes no son cultas, sino populares*, no platónicas, sino preplatónicas. Para el autor de la

81. *Ét. Eud.*, I, 8, 1217b 21.

82. *Le problème de l'être*, en especial pp. 82 y 97.

83. Cf. el proverbio citado con ironía por Aristóteles en la *Metafísica* (A, 2, 983a 3).

84. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140a 25b, 8; 7, 1141a 25, 27b, 5. En lo que concierne al ejemplo de Anaxágoras y de Tales (y el ejemplo semejante de Pericles) parece tratarse de una retractación de Aristóteles (cf. los textos citados más arriba, p. 22): si insiste tanto sobre el uso, es para medir mejor la aberración que le había hecho decir otras veces, siguiendo el ejemplo de los platónicos, que Anaxágoras era un *phrónimos*, cuando el sentido popular tiene razón reservando este calificativo a hombres como Pericles, que, si no han contemplado nunca la Idea del Bien, saben al menos discernir «lo que es bueno para ellos mismos y para el hombre en general» (1140b 8). A través de la rehabilitación del sentido popular de *phrónimos* se opera aquí, como ya se ha dicho (R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, p. 190), una verdadera «rehabilitación de los hombres de Estado» contra Platón, o al menos contra un cierto platonismo, en especial el de *Gorgias*. Aristóteles vuelve al punto de vista de Gorgias y reconoce una cierta grandeza a la figura del político cuyo triunfo se debe más al instinto que a la ciencia.

Ética a Nicómaco todo sucede como si el uso platónico de *phrónesis*, al cual a veces sacrifica su propia intuición, no fuera más que un accidente en la historia del concepto. Aquí como en otros terrenos, en especial los de la retórica, la dialéctica o la política, Aristóteles pretende enlazar con una tradición que el platonismo habría roto. Se podría evidentemente preguntar acerca de la realidad de esta pretensión, recordar que las críticas que Aristóteles dirige al platonismo están a menudo prefiguradas en ciertos textos de Platón y que éste, a su vez, conserva de la herencia de sus predecesores los sofistas más de lo que deja entrever. Habría que matizar, en este punto como en otros, la oposición de Aristóteles y de Platón.[85] En el problema que nos ocupa, se podrían poner de relieve aquellos pasajes en que Platón da a *phrónesis* un sentido que no es, sin embargo, el sentido «platónico», pero que parece anunciar el sentido aristotélico. Pero, incluso en este caso, la *phrónesis* platónica no anunciaría la *prudencia* aristotélica más que porque evoca la *phrónesis* de la tradición.[86] Sobre ésta debemos llevar a cabo nuestra investigación:

85. Sobre el problema general de las relaciones entre teoría y práctica. Platón defiende a veces un relativismo más cercano al aristotelismo que a la doctrina del *Gorgias* o de la *República*. El Sócrates del *Menón* llega a decir que la ciencia no puede servir de guía a la acción política (οὐκ ἂν εἴη ἐν πολιτικῇ πράξει ἐπιστήμη ἡγεμών, 99b), que, en este terreno, «la opinión recta no es menos útil que la ciencia» (97c) y que, por ello, no es necesario ser un sabio para gobernar las ciudades (99b). En el otro extremo de la carrera de Platón, el *Filebo* reconocerá que la ciencia de las Ideas no nos es de ninguna ayuda cuando se trata de reencontrar el camino para volver a casa (62b), y que no es posible guiarse en un mundo inexacto más que con técnicas impuras. Pero, tanto en el *Filebo* como en el *Menón*, Platón denomina *phrónesis* a esta sabiduría demasiado elevada cuya insuficiencia práctica demuestra (*Menón*, 97b; en todo el *Filebo*, *phrónesis* designa la sabiduría que trata de lo inmutable, cf. esp. 59cd): se puede, pues, admitir que la idea de la prudencia, es decir, de una sabiduría inferior (cf. *Filebo* 59c), pero necesaria, ya está presente en estos textos de Platón, pero con la reserva de que *phrónesis*, en vez de designar en ellos la prudencia, significa, por el contrario, aquello a lo que se opone.

86. Habría que distinguir dos casos: 1) Los textos donde Platón opone su propia concepción de la *phrónesis*-contemplación a la *phrónesis* de la tradición. Entonces se percibiría que ésta estaba extendida mucho antes de Aristóteles, como una especie de prudencia calculadora. Así, el Sócrates del *Fedón* se burla de la «estúpida templanza» (εὐήθη σωφροσύνην, 68e) de aquellos que creen renunciar a ciertos placeres para conservar los otros; pues «no es un modo correcto de intercambio en relación a la virtud intercambiar así los placeres unos contra otros ... Quizá, por el contrario, no hay aquí más que una moneda que valga y a cambio de la cual todo esto haya de ser cambiado: el pensamiento (*phrónesis*)» (69a). No se puede dudar aquí que

ya hemos esbozado la historia del término[87] y no volveremos a ella de momento; Aristóteles nos pone sobre el camino de una investigación más limitada, pero quizá más fecunda: si se refiere tan a menudo, sobre todo en las *Éticas*, a ejemplos o a citas tomados de poetas, no es temerario suponer que, entre otras fuentes de la moral de Aristóteles, hace falta contar también con esta palabra poética, en particular trágica, que oculta quizá en sus sentencias más verdad sobre el hombre, el mundo y los dioses que la antropología, la cosmología o la teología sabia de los filósofos.

III

La investigación de las fuentes no dispensa de la tarea esencial que es la interpretación. Más aún, la interpretación, y ella sola, permitirá reconocer las «fuentes». Por ella, pues, hay que comenzar. Los numerosos escritos que han suscitado las pocas páginas de W. Jaeger sobre la *phrónesis* nos han enseñado finalmente poco sobre el sentido filosófico de la doctrina de la prudencia. Queriendo resituar a

Platón juega con el término *phrónesis*, que designa la verdadera unidad de cálculo, pero no en el sentido en el que lo entendía el uso popular. Igualmente, en boca de Calicles *phrónesis* y *phrónimos* designan la sagacidad, el saber inmediatamente eficaz y que vuelve potente al que lo posee (*Gorgias*, 490a, 492a); la discusión de 490bd es un buen ejemplo de la ambigüedad ya sentida del término: Sócrates y Calicles convienen en que el hombre más «prudente» es al mismo tiempo el mejor, τὸν φρονιμώτερον βελτίω, pero no lo entienden en el mismo sentido. Cf. también *República*, I, 348d. 2) Los textos en que Platón toma él mismo la *phrónesis* en el sentido de una sabiduría de segundo rango, menos pura que la *epistéme*, pero más cercana a este mundo sensible en el que tenemos que vivir y sobre el cual debe ejercerse nuestra acción. En este sentido, *Hipias Mayor* 281cd (donde se encuentra ya, a propósito del ejemplo clásico de Tales y de Anaxágoras, la oposición de *sophía* y de *phrónesis*); *Leyes*, 690e (donde *phrónesis* designa el sentido de la mesura, que enseña a tener por verdadero el dicho de Hesíodo según el cual la mitad es a menudo más que el todo); 693e (donde *phrónesis* es acercado a σωφροσύνη). Se puede citar también la etimología fantasiosa del *Cratilo*, poco compatible cou la acepción de «contemplación de lo inmutable»: la *phrónesis* sería φορᾶς νόησις (intelección del movimento) o φορᾶς ὄνησις (auxiliar del movimiento). Sobre la *phrónesis* en los primeros diálogos de Platón, cf. J. Hirschberger, «Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate», *Philologus-Supplement*, XXV (1933), pp. 1-200 (pero, a pesar de su título, este estudio trata más bien de la *idea* de sabiduría, sea cual sea su denominación, que sobre el término mismo de *phrónesis*).

87. R. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1931; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 1955[3]. Cf. *infra*, Tercera parte.

Aristóteles en su contexto histórico, por reacción a la tradición de la exégesis, y multiplicar las investigaciones sobre las fuentes y sobre la evolución, se ha acabado por poner el acento únicamente en textos marginales, el *Protréptico*, la *Ética a Eudemo* o *Magna Moralia*, y por despreciar el texto esencial, que es el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Más aún, el trabajo filológico de reconstrucción de las fuentes y de la evolución, si ha tenido por efecto despertar de su somnolencia una larga tradición de paráfrasis banal y de amplificación piadosa, ha contribuido a orientar la interpretación en una dirección que deja de lado lo esencial.

Brevemente podríamos resumir así nuestro planteamiento: a partir de los trabajos de filólogos como E. Kapp[88] y W. Jaeger, se ha sustituido el problema de la interpretación de la ética aristotélica en el conjunto de la especulación de Aristóteles por el del lugar de la *Ética a Nicómaco* en la historia de la ética aristotélica y, más en general, de la ética aristotélica en la historia de la ética. A la comprensión, se podría decir, horizontal, que multiplica las conexiones con otras partes del sistema, se ha preferido la comprensión vertical de diferentes momentos en la historia de una noción o de un problema: el resultado es que, a fuerza de ver en el aristotelismo una simple etapa entre el prearistotelismo del joven Aristóteles y el postaristotelismo de los epígonos, se ha terminado por olvidar lo que había de específico en el aristotelismo mismo. Esta es la desventura que le ha acaecido a la *phrónesis*, desgarrada entre la contemplación de la cual se desprende y la práctica hacia la cual se encamina; la doctrina aristotélica de la prudencia no figura ya desde entonces más que como transición entre el idealismo de los unos y el empirismo de los otros, entre las filosofías de la teoría y las de la experiencia y la acción. Así, el método genético, siempre más preocupado por el proceso que por las estructuras, más dispuesto a poner de relieve las contradicciones de una doctrina que su coherencia, más atento a la inestabilidad de un pensamiento que a su intención unitaria, tendía sin querer a mudarse en interpretación peyorativa, no viendo en todos lados

88. Kapp ha abierto el camino con su tesis sobre *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Berlín, 1912 (sobre *phrónesis*, pp. 48-52). L. Ollé-Laprune ya había señalado la diferencia de acento entre las dos *Éticas*, la *Ética a Eudemo* revelaría una inspiración más «religiosa» y más «platónica» (*Essai sur la morale d'Aristote*, 1881, pp. 5 ss., 201-202), pero no había sacado de ello una conclusión «genética».

más que transición y paso entre extremos, allí donde el punto de vista del autor hubiera permitido discernir una «cumbre».

Se nos permitirá, pues, volver a una interpretación interna de los textos aristotélicos, esencialmente de la *Ética a Nicómaco* y, accesoriamente, de la *Ética a Eudemo* y de *Magna Moralia*, pero poniendo estos textos en relación con lo que constituye su marco natural: las doctrinas metafísicas de Aristóteles. El reconocimiento de tal relación y de la necesidad de estudiarla parece evidente. Sin embargo, no parece haber tenido hasta ahora ningún efecto práctico. Y es que la mayoría de los intérpretes, suponiendo que una especialización excesiva no les haya impedido estudiar a la vez la *Metafísica* de Aristóteles y sus *Éticas*, no ha conseguido jamás relacionar una metafísica que creía «sistemática» y una ética que, especialmente a través de la noción de *prudencia*, hace gala, si se puede decir, de asistematicidad. El resultado es que la tradición o bien ha proyectado sobre la prudencia el estilo intelectualista que se atribuía a la *Metafísica*, insistiendo en el carácter «intelectual» de esta virtud, o bien, al contrario, no llegando a pensarla en los marcos aristotélicos de la ciencia, ha desviado la prudencia hacia un empirismo sin principios, condenándola a no ser sino una especie de «aptitud» que dirige de modo inmediato la acción. Del primer tipo son algunas interpretaciones de inspiración tomista, si bien, en este punto como en muchos otros, santo Tomás ha comprendido mejor a Aristóteles que algunos de sus discípulos. En esta perspectiva, se insistirá en la idea de que la prudencia, como saber de lo particular, permite aplicar los principios de la moralidad, tal como están definidos por la conciencia moral o *sindéresis*, a la variabilidad indefinida de las circunstancias sobre las cuales se ha de ejercer la acción. Se habla de «hiato ... entre las leyes morales rígidas, uniformes, intangibles, y la movilidad huidiza de los actos múltiples y dispares, engarzados todos ellos en las circunstancias variables que forman la trama de nuestra vida». Pero se confía en la prudencia, término medio en el silogismo práctico, para realizar la «juntura», «llenar el hueco»: es el «intermediario obligado entre el fin y los medios, entre las intenciones morales y las acciones morales».[89] Se podría considerar, finalmente, con

89. H.-D. Noble, *Introduction à la prudence* (*Suma teológica*, IIa IIae, q. 47-56). Éd. de la Revue des Jeunes, 1.ª ed., p. 8 (una segunda edición de este opúsculo ha sido elaborada por T.-H. Deman, 1949).

toda serenidad, el «fundamento intelectual de la moral en Aristóteles».[90] Pero, en realidad, equivaldría a hipostasiar el problema más que a resolverlo, y tomar los propios deseos por realidades. Pues, si el conocimiento de lo singular es requerido para asegurar, a su propio nivel la rectitud de la acción, queda abierta la cuestión de saber si en Aristóteles es posible un conocimiento de lo singular, y si el «hiato» puede ser llenado de otra forma que no sea una decisión que la inteligencia no llega nunca a iluminar del todo. En esta interpretación «optimista» faltaba explicar que el objeto propio de la prudencia sería lo *contingente*, es decir, aquello que ningún saber llegará jamás a penetrar y, sobre todo, a prever, y también que Aristóteles habría puesto mucho cuidado en oponer la prudencia a la sabiduría, la cual, precisamente porque es sólo teórica, no es de ninguna ayuda para la acción moral.

Se comprende que estas dificultades hayan suscitado la reacción de los intérpretes modernos: J. Walter, Zeller y Jaeger, en Alemania; Robin, en Francia; Ross, en Inglaterra. Estos autores insisten en el «hiato» entre lo universal y lo particular, entre la teoría y la práctica y, finalmente, entre la ciencia y la prudencia, siendo ésta dependiente, no tanto de la «deducción» que desciende del principio a la aplicación, cuanto de un «empirismo» que se esfuerza por orientarse mal que bien en el seno de lo particular mismo. Una nueva reacción contra esta concepción no se ha hecho esperar. R.-A. Gauthier se ha rebelado recientemente contra la interpretación antiintelectualista, cuya paternidad atribuye a J. Walter,[91] para recordar que, si la prudencia es un conocimiento de tipo especial requerido por su carácter práctico, no por ello es menos un *conocimiento.* Ciertamente, en tanto que «práctica», es decir, imperativa, incluye el deseo y la virtud; pero, en tanto que «intelectual», es la determinación del fin, y no sólo de los medios: la elección de los medios no es más

90. Es el título de una obra de Gillet (Friburgo, 1905).

91. Es dar demasiada importancia a este voluminoso panfleto (*Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874), cuya cólera se explicaría mal si sólo se viera en esto un episodio de la querella entre la escuela de Kuno Fischer (del cual J. Walter era discípulo) y la de Trendelenburg. J. Walter consagra 573 páginas a demostrar que la razón práctica de Aristóteles (que él asimila a la *phrónesis*) no es una *ciencia* práctica, es decir, un saber teórico de los principios de la acción, sino una «facultad racional deliberativa o práctica» («ein beratschlagendes oder praktisches Vernunftvermögen»).

que uno de los momentos, el de la eficacia, en el interior de su función total, indisolublemente teórica y práctica. R.-A. Gauthier, contrariamente a una tradición venerable, no duda en traducir *phrónesis* por *sabiduría*, queriendo sin duda poner de manifiesto que la noción moderna de *prudencia* es incapaz de traducir las implicaciones intelectuales que conserva en Aristóteles la *phrónesis*. Concluye criticando la atribución a Aristóteles «de una especie de *empirismo moral* que consistiría en conferir a la virtud y al deseo la determinación del fin», «como si la inclinación de la virtud fuera una especie de sucedáneo que remplazaría el conocimiento y lo haría inútil».[92] Aristóteles no habría corregido el intelectualismo socrático más que en un punto secundario: después de todo, la inteligencia del bien no basta para determinar *inmediatamente* la acción recta; es necesario «el *plus* del deseo»,[93] pero de un deseo que permanece subordinado a la determinación intelectual del fin. Aristóteles se limitaría así a completar y reforzar el intelectualismo socrático haciendo descender la inteligencia hasta las mediaciones afectivas y prácticas que Sócrates había despreciado.

Intelectualismo o empirismo moral: es en esta alternativa donde se introduce el debate siempre renaciente sobre el sentido último de la prudencia aristotélica. Esta problemática tenía como ventaja tomar por punto de apoyo una posición clara: la teoría socrática de la virtud-ciencia y el desarrollo que Platón le había dado haciendo de la ciencia de la Idea la norma y el motor de la acción recta. Dependiendo de la distancia en la que se lo situaba en relación a este punto de partida absoluto, se juzgaba que Aristóteles había evolucionado hacia el empirismo o que había permanecido intelectualista. Esta problemática era, tal como hemos visto, la de W. Jaeger. También era la de R.-A. Gauthier, que critica la respuesta de Jaeger, pero sin criticar la cuestión misma. No obstante, *es el planteamiento mismo del problema el que hay que poner en cuestión*: hablar del empirismo o del intelectualismo de Aristóteles, de su propensión menor o mayor a la teoría o a la práctica inmediatamente apoyada en la experiencia, no tiene ningún sentido y no puede llevar a nada, mientras no se haya cuestionado *por qué* Aristóteles habría hecho depender la virtud del saber y, en caso afirmativo, de qué saber. Sin

92. R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, pp. 95 y 94.

93. *Ibid.*, p. 95.

embargo, la respuesta a esta cuestión no se ha de buscar, al menos en su totalidad, en los tratados éticos, pues se trata de la estructura de la acción humana en general y, a través de ella, del ser del hombre y del ser del mundo sobre el cual el hombre ha de actuar: no se puede hablar de la prudencia sin preguntarse por qué el hombre tiene que ser *prudente* antes que sabio o simplemente virtuoso. El problema de la prudencia y, secundariamente, ciertas variaciones extrañas de su sentido, no podía ser resuelto mientras no se hiciera de él un problema metafísico. Aristóteles nos orienta, sin embargo, en el camino correcto: la prudencia no tiene por objeto, nos dice, lo *contingente*, que es denominado *azar* cuando somos afectados por él; es más bien sabiduría del hombre y para el hombre. ¿Será, pues, la sabiduría de los dioses impotente o muda porque el mundo donde vivimos es contingente? ¿Será, pues, porque el hombre no es un dios que debe contentarse con una sabiduría apropiada a su condición? Estos problemas no eran nuevos y, sin embargo, *no son platónicos*. La *tragedia* griega estaba llena de interrogantes de este género: ¿qué le está permitido conocer al hombre? ¿Qué debe hacer en un mundo en el que reina el Azar? ¿Qué puede esperar de un futuro que le es ocultado? ¿Cómo permanecer, puesto que somos hombres, en los límites de lo humano? La respuesta, incansablemente repetida por los coros de la tragedia, se resume en una palabra: φρονεῖν. Se puede uno extrañar, es cierto, de que no se haya percibido antes una filiación tan manifiesta. Pero, por haber enfocado siempre a Aristóteles a la sombra de Platón, se había acabado por olvidar que era ante todo un Griego, más griego quizá que su maestro, más cercano que él a esa *prudencia* reverencial, verdadero mensaje trágico de Grecia, del cual Platón había creído desterrar los últimos escrúpulos, disipar las últimas sombras, y que renace en el hombre aristotélico, el cual ya no llega, en un mundo dividido, a dirigir el espectáculo de un Dios demasiado lejano.

SEGUNDA PARTE

LA INTERPRETACIÓN

1. EL HOMBRE DE LA PRUDENCIA

> El deseo inmoderado de saber es tan bárbaro en sí como el odio del mismo que los griegos dominaron por su sentido de la vida ... Su instinto de conocimiento era insaciable, pues lo que aprendían, querían también vivirlo.
>
> NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*

§ 1. DEFINICIÓN Y EXISTENCIA

La tradición moral de Occidente no ha retenido la definición aristotélica de la prudencia. Así como las definiciones estoicas de la *phrónesis* como «ciencia de las cosas a hacer y no hacer» o «ciencia de los bienes y los males así como de lo indiferente» [1] se impondrán fácilmente a la posteridad,[2] la definición que da Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* presenta un carácter demasiado laborioso o, si se quiere, demasiado técnico para haber podido correr

1. Las definiciones más completas son dadas por Estobeo, *Ecl.*, II, 59, 4: φρόνησιν δ᾽εἶναι ἐπιστήμιν ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζῴου (SVF, III, 262). El rasgo expresado por estas tres últimas palabras (probablemente una adición de origen peripatético) desaparece en los otros testimonios, y también se omite el καὶ οὐδετέρων (cf. Andrónico, SVF, III, 268; Alejandro de Afrodisia, SVF, III, 283; por el contrario, la definición que nos conserva Sexto Empírico (*Adv. Math.*, IX, 153, SVF, III, 274) precisa: ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων).

2. Las volvemos a encontrar en Cicerón: «rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia» (*De inventione*, II, 53; cf. *De natura deorum*, III, 15, 38), «rerum expetendarum fugiendarumque scientia» (*De officiis*, I, 43, 153; sin embargo, hay aquí, parece, una confusión con la definición estoica de la σωφροσύνη: ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, Estobeo, *Ecl.*, II, 59, 4; SVF III, 262), en

la misma fortuna. La prudencia está definida allí como «disposición práctica acompañada de regla verdadera concerniente a lo que es bueno y malo para el hombre».[3]

Siguiendo un método familiar a Aristóteles, esta definición es presentada como el resultado de un razonamiento a la vez inductivo y deductivo. Se parte del uso común,[4] se constata que se denomina *phrónimos* al hombre capaz de deliberación;[5] se recuerda que concierne a lo contingente, mientras que la ciencia atañe a lo necesario: así pues, la prudencia no es una ciencia, ¿será un arte? No, pues la prudencia tiende a la acción, πρᾶξις, y el arte a la producción, ποίησις: así pues, la prudencia no es un arte. Si la prudencia no es una ciencia ni un arte, puede (λείπεται) que sea una *disposición* (lo que la diferencia de la ciencia) *práctica* (lo que la diferencia del arte). Pero esto probaría como máximo que es una virtud. Para distinguirla de las otras virtudes morales, habría que añadir otra diferencia específica: dado que la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección (προαιρετική),[6] la prudencia es una disposición práctica que concierne a la *regla* de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica *acompañada de regla verdadera*. Pero esta definición es aún demasiado amplia, ya que se podría aplicar a cualquier virtud intelectual: para distinguir la prudencia de esta otra virtud intelectual que es la sabiduría, se

---

san Agustín («cognitio rerum appetendarum et fugiendarum», *Liber 83 Quaestionum*, q. 61, n. 4; cf. *De libero arbitrio*, I, 13), etc. Santo Tomás dará una definición escueta de la prudencia, inspirada esta vez en Aristóteles: «recta ratio agibilium» (II a II ae, q. 47, a. 2, *sed contra*); pero veremos que esta simplificación (sugerida sin embargo por *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144b 28) es discutible.

3. Τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περί τα ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν (VI, 5, 1140b 20) y ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά (*ibid.*, 1140b 5). Ponemos esta segunda fórmula junto a la primera en lo que concierne a la función del epíteto ἀληθής: Apelt va hasta sustituir ἀληθῆ por ἀληθοῦς (cf. por lo demás la definición del arte en 1140a 21: ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική); incluso si se admite que el ἀληθῆ de 1140b 5 puede ser debido a una negligencia de Aristóteles mismo, está claro que sólo el λόγος puede en rigor ser denominado ἀληθής, y no la ἕξις. Cf. en este sentido Dirlmeier, Tricot; en sentido contrario, Bywater, Ross, Gauthier.

4. 1140a 24.

5. 1140a 31.

6. Cf. *supra* la definición de la virtud (II, 6, 1106b 36), que citamos más adelante.

precisará que el dominio de la primera no es el Bien y el Mal en general, o el Bien y el Mal absolutos, sino el bien y el mal para el hombre.[7]

Se podría reconocer en este planteamiento, que procede menos por determinaciones positivas que por exclusión progresiva de lo que no es la prudencia, una aplicación del célebre método platónico de *división*. Hay dos actitudes fundamentales en el hombre: el *saber*, que trata de lo necesario, y el *hacer*, que trata de lo contingente. En el terreno del *hacer* en sentido amplio (para el cual no existe término griego propio), hay dos especies de disposición, práctica *o* poética: la disposición práctica concierne a la intención *o* la regla de elección; ésta tiene por norma el Bien absoluto o el bien humano. Por eliminaciones sucesivas se llega a la definición buscada que, en su formulación, obedece al esquema clásico de la división del género en especies mediante la diferencia específica.

Pero esto es mera apariencia. Pues, en realidad, Aristóteles no parte del *género* para descender, mediante divisiones sucesivas, hasta la cosa a definir. Su punto de partida no es una *esencia*, cuyas determinaciones posibles se trataría de analizar, sino un nombre —*phrónimos*— que designa un cierto *tipo* de hombres que todos sabemos reconocer, que podemos distinguir de otros personajes emparentados y, sin embargo, diferentes, cuyos modelos nos son ofrecidos por la historia, la leyenda y la literatura. Todo el mundo reconoce al *phrónimos*, incluso si la persona no sabe definir la *phrónesis*. Al distinguir la *phrónesis* de la ciencia, del arte, de la virtud moral y de la sabiduría, el filósofo no hará sino delimitar científicamente una unidad semántica que le es entregada tal cual por el lenguaje, expresión de la experiencia moral popular. Se comprende, pues, que la investigación sobre la definición de la prudencia se abra con esta frase: «La mejor manera de captar qué es la prudencia consiste en considerar cuáles son los hombres que llamamos *prudentes*».[8] La existencia del *prudente*, tal como está atestiguada por el lenguaje de los hombres, precede a la determinación de la esencia de la *prudencia*.

Esta manera de proceder podría aparecer como un procedimien-

---

7. Hemos resumido aquí el desarrollo que desemboca en la definición de la prudencia (VI, 5, 1140a 24-b 6, a lo cual hay que añadir las líneas 6 y 7, que constituyen la conclusión de lo precedente).

8. VI, 4, 1140a 24.

to de investigación, o, en todo caso, de exposición, banal, si no estuviera relativamente aislado en la historia de la especulación sobre las virtudes. Si nos remontamos a la clasificación platónica de las virtudes, aquellas incluso que serán a partir de san Ambrosio las virtudes *cardinales*,[9] nos daremos cuenta de que descansa, al igual que la definición de cada una de las virtudes, sobre una división previa de las partes del alma. El alma comprende tres partes: apetitiva (ἐπιθυμητικόν), activa (θυμικόν), racional (λογικόν), a cada una de las cuales corresponden las tres virtudes de la templanza (σωφροσύνη), el valor (ἀνδρεία) y la sabiduría (σοφία o φρόνησις);[10] la cuarta virtud, la justicia (δικαιοσύνη), es responsable de la armonía del conjunto.[11] En cuanto a los estoicos, al menos a aquellos de

9. De hecho, la teoría de las cuatro virtudes (sabiduría o prudencia, justicia, valor, templanza), ya sugerida por Platón (cf. nota siguiente), no se hará clásica más que con los estoicos (cuando por el contrario, presente en el *Protréptico*, fr. 52, p. 62, 2 y 58, p. 68, 6-9, Rose, y en las partes antiguas de la *Política*, VII, 1, 1323a 27 ss., b 33-36 y 15, 1334a 22, es ignorada por las *Éticas* de Aristóteles); sólo que, a lo que Platón llama indiferentemente σοφία o, en las *Leyes*, φρόνησις, y que designa la *sabiduría*, es decir, el conocimiento de lo inteligible, los estoicos sustituirán la φρόνησις que, conforme al sentido popular de la palabra, designa una virtud intelectual orientada inmediatamente a la acción (los estoicos, que organizan la economía del mundo inteligible, ignoran evidentemente el concepto platónico de σοφία). Es Cicerón el que, para traducir la φρόνησις *estoica*, recurre al término *prudentia* (contracción de *providencia*, lo cual evoca la idea de previsión, de saber eficaz), y es, finalmente, al *De officiis* de Cicerón que san Ambrosio (*De officiis ministrorum*, I, 24, 115), y a través de él toda la Edad Media latina, toman prestada la lista de las cuatro virtudes cardinales (que san Ambrosio llama *virtutes principales*).

10. *República*, IV, 439d ss.; cf. *ibid*., 427e; *Banquete*, 196b; *Leyes*, I, 631b (sólo este último texto habla de φρόνησις, todos los demás hablan de σοφία). Sobre el origen de esta lista, que se remontaría al siglo VI (aunque no se pueda invocar a Píndaro, *Ném*., 3, 72-75), cf. E. Schwartz, *Die Ethik der Griechen*, Stuttgart, 1951, pp. 52-53.

11. Más tarde, Plotino retomará bajo el nombre de «virtudes políticas» la lista de las cuatro virtudes, fundándola sobre la división platónica de las partes del alma, pero llamará φρόνησις a la virtud del λογιζόμενον (I, 2, 1). En otra parte, quizá bajo la influencia de Aristóteles, Plotino distingue φρόνησις y σοφία, la primera estando subordinada a la segunda que, siendo más general, le proporciona las reglas (I, 3, 6). En la tradición latina, *sapientia* y *prudentia* serán a menudo confundidas y empleadas una en lugar de otra en las listas de virtudes (un buen ejemplo de esta confusión lo proporciona san Ambrosio, en *De officiis*, 25, que debe por lo demás hacer coincidir la *prudentia* de la tradición estoica con la *sapientia* de las traducciones latinas de la Biblia). Tan sólo Cicerón, inspirándose sin duda en textos de Posidonio y de Panecio (cf. también Plutarco, *De la virtud ética*, 443c-444a) se esfuerza por distinguir la *prudentia*, «quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia», de la *sapientia*, más teórica, que es «rerum divinarum et humanarum scientia» (*De officiis*, I, 43, 153). Pero él mismo no se atiene a esta distinción (cf. *ibid*., I, 5, 15-16).

ellos que no afirmarán, con Aristón, la unicidad absoluta de la virtud, conservarán la misma clasificación de las cuatro virtudes fundamentales —con la diferencia de que sustituirán definitivamente la φρόνησις por la σοφία—, fundándola esta vez sobre una división de sus objetos: la prudencia trata de las actividades que se han de realizar, la fortaleza trata de lo que se ha de soportar, la templanza, de las cosas por desear, y la justicia, de las cosas que se han de atribuir.[12] En los dos casos, ya se trate de una clasificación subjetiva u objetiva, la teoría de las virtudes, partiendo de una totalidad a dividir en sus articulaciones naturales, apunta a la exhaustividad, al sistema.

Por el contrario, el carácter no sistemático de la descripción aristotélica de las virtudes ha sido frecuentemente subrayado, sea para deplorarlo[13] o para alabarlo.[14] Aristóteles, como ya lo hace en otro ámbito a propósito de la lista de las categorías, se contenta con una enumeración empírica, probablemente de origen popular,[15] que remite a una serie de personajes erigidos en tipos por el lenguaje común. A una descripción de estos tipos, es decir, una galería de retratos, se remonta el análisis aristotélico de las virtudes éticas en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco*. Algunos de estos retratos alcanzan una perfección literaria que ha contribuido a acentuar su carácter típico: es el caso de la célebre descripción del *magnánimo*, en la cual algunos han querido ver el retrato idealizado,[16] o por

12. Cf. SVF, III, 262-263; I, 201.

13. Cf. L. Robin, que escribe al respecto sobre las virtudes éticas: «No es posible ... dejar de sorprenderse ... al constatar hasta qué punto Aristóteles no estaba preocupado en absoluto por clasificarlas con rigor, y según los principios que ha establecido él mismo, es decir, en relación a las pasiones y las acciones» (*Aristote*, p. 235). Robin emprende la tarea de suplir esta laguna (cf. también en este sentido una empresa sistemática en Häcker, *Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomakischen Ethik*, Berlín, 1863).

14. «Aristóteles, el modelo jamás igualado de toda ética descriptiva, no ha estudiado las virtudes más que unas en referencia a otras y en un sentido bastante laxo: y es que el ámbito de las virtudes es imprevisible e insistematizable» (O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, p. 27). Cf. en este sentido N. Hartmann, *Ethik*.

15. *Ét. Nic*., II, 7, 1107a 28-1108b 10; *Ét. Eud*., II, 3, 1220b 38-1221b 9.

16. Cf. W. Jaeger, «Der Grossgesinnte, Aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles» (*Ét. Nic*., IV, 7-9), *Die Antike*, VII (1931), pp. 97-105; R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, pp. 55 ss.)

el contrario caricaturizado,[17] del hombre griego, o incluso el retrato ideal de Aristóteles, al menos de su yo ideal, por Aristóteles mismo.[18] Con ello, Aristóteles se erige tanto en el iniciador de un género literario, el de los *caracteres*, que será ilustrado por su discípulo Teofrasto, como, si se quiere, en el primer representante de una ética «fenomenológica y descriptiva», más que en el fundador de un sistema de filosofía moral.

Pero, si se mira bien, se constatará que, en la descripción de las virtudes éticas en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco*, el procedimiento del «retrato» no está utilizado por él mismo, sino como vía de acceso a la determinación de la esencia de la virtud considerada. Además, Aristóteles comienza, por lo general, su exposición con un esbozo de definición de la virtud estudiada. Así, el capítulo sobre la liberalidad comienza con estas palabras: «Esta virtud parece ser el justo medio en los asuntos de dinero»,[19] lo que evoca el carácter genérico de la virtud, determinado aquí por la diferencia específica que constituye la relación particular a un cierto dominio de la actividad humana. Es cierto que Aristóteles no se mantiene por largo tiempo en este plano lógico de la definición de la esencia y que la justifica después, no por una clasificación *a priori* de los ámbitos de la actividad humana, sino mediante el recurso a la descripción, a la vez fenomenológica y axiológica, del hombre liberal y de los juicios de valor que se hacen sobre él: «El hombre liberal es el objeto de nuestros elogios, no en los trabajos de guerra, ni en el dominio en el que se distingue el hombre moderado, ni tampoco en las decisiones de justicia, sino en el hecho de dar y adquirir dinero».[20] Volvemos a encontrar aquí, como en el caso de la prudencia, una especie de método de variaciones eidéticas, que permite determinar empíricamente el contenido del núcleo sistemático, que no ha sido puesto más que en apariencia como definición *a priori*. Este método, que es inductivo, si se quiere, pero con la precisión de que el punto de partida no es aquí un dato de experiencia, sino un uso lingüístico —considerado él mismo como un modo de manifestación

17. Burnet, Joachim en sus Comentarios (*ad loc.*).
18. R. Allendy, *Aristote ou le complexe de trahison*, p. 36.
19. IV, 1, 119b 22.
20. *Ibid.*, 119b 23 (trad. fr. de J. Tricot).

de las cosas mismas—,[21] es habitual en Aristóteles cuando se trata de definir virtudes y pasiones.[22] Presentó la teoría al respecto en un pasaje de los *Analíticos segundos*, en el cual toma precisamente el ejemplo de una virtud, la de la magnanimidad: «Si hemos de buscar la esencia de la magnanimidad, hay que dirigir la atención a algunos hombres magnánimos que conocemos como tales, y considerar qué elementos tienen en común; por ejemplo, si Alcibíades era "magnánimo", o Aquiles o Áyax, nos preguntaremos qué elemento era común a todos».[23] Puede pasar, por otra parte, continúa Aristóteles, que otro grupo de hombres llamados «magnánimos», tales como Lisandro o Sócrates, no tengan nada en común con los primeros; entonces, hará falta distinguir dos especies o, para ser más exacto, dos géneros de magnanimidad. Este texto pone en evidencia a la vez el mecanismo de esta inducción semántica y sus límites: puede pasar que las palabras sean ambiguas y que el filósofo sea llevado a hacer distinciones (aquí entre la intolerancia de Aquiles y la impasibilidad de Sócrates) que escapan al vulgo. Pero entonces, si el filósofo juzga el lenguaje, lo corrige y, eventualmente, lo suple,[24] es porque tiene otras fuentes de investigación y otros criterios que le vienen de una aproximación más inmediata, más esencial, de la cosa misma. El método de los *tipos* no es finalmente más que un sucedáneo allí donde la *esencia* no puede ser alcanzada por el método lógico de división del género según sus diferencias. De hecho, los dos métodos, apriorístico y deductivo, son generalmente utilizados a la vez, éste para verificar y guiar las intuiciones de aquélla, que son necesariamente azarosas en su ocurrencia, a falta de un conocimiento exhaustivo de la totalidad a dividir: el dominio indefinido de la acción humana.

21. Es característico de Aristóteles designar con la misma palabra, φαινόμενα, tanto los λεγόμενα como los hechos de observación. Cf. G. E. L. Owen, Τιθέναι τὰ φαινόμενα, *Aristote et les problèmes de méthode*, Actas del II Simposio Aristotélico, Lovaina, 1961, pp. 83-103.

22. Sobre la definición de las pasiones en el libro II de la *Retórica*, cf. nuestro artículo «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Rev. Phil.*, 1947, pp. 300-317.

23. II, 13, 97b 15 ss.

24. Hay virtudes y vicios que Aristóteles menciona en nombre de presupuestos teóricos de su análisis (la teoría del justo medio, que implica cada vez una virtud y dos vicios simétricos) y que, sin embargo, no tienen nombre (ἀνώνυμα) en el lenguaje corriente (*Ét. Nic.*, II, 7; *Ét. Eud.*, II, 3, 1220b 38-1221a 12).

En el caso de la definición de la prudencia, Aristóteles recurre a una división subjetiva de las partes del alma según el ejemplo platónico: la prudencia es la virtud de la parte calculadora del alma intelectual.[25] También distingue, en el interior de las virtudes dianoéticas, la prudencia de la sabiduría por una distinción de sus objetos; la sabiduría trata sobre lo que no nace ni perece, y la prudencia sobre lo contingente.[26] Tendremos que volver luego a esta importante distinción. Pero querríamos mostrar aquí que la definición, cualquiera que sea, de la *esencia* de la prudencia presupone, no sólo de hecho (como es el caso de las virtudes éticas), sino de derecho, la existencia del *hombre* prudente y la descripción de esta existencia. Aquí, el recurso al retrato no es un sucedáneo, sino una exigencia de la cosa misma. No podemos contentarnos, en efecto, con determinar la prudencia como una especificación de la virtud en general, por la simple razón de que la existencia del hombre prudente ya está implícita en la definición general de la virtud. Para convencerse es suficiente remitirse a la definición general de la virtud propuesta por Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco*: «La virtud es una disposición que consiste en el justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la regla recta tal como la determinaría el hombre prudente».[27]

No es este el lugar donde comentar esta definición tan densa, que recoge todos los elementos de la doctrina aristotélica de la virtud. No es siquiera necesario justificar la traducción de λόγος por «regla recta», desde el momento en que se ha mostrado de manera decisiva, parece, que λόγος no significa en Aristóteles la *facultad* racional, sino que designaba la regla que servía de norma,[28] y que, empleada absolutamente, equivalía a la noción, frecuente tanto en Aristóteles como en Platón, de ὀρθὸς λόγος.[29] No retendremos de esta defini-

25. Cf. *supra*, Primera parte, § 1.

26. Cf. *ibid.*, y cap. siguiente.

27. Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε (II, 6, 1106b 36). Leemos ὡρισμένῃ y no ὡρισμένη, contrariamente a los manuscritos, pero de acuerdo con el comentario de Aspasio.

28. Cf. la polémica sobre el tema en el comentario de Gauthier-Jolif, pp. 147-148.

29. Sobre la noción y sus orígenes platónicos, cf. la erudita tesis de Dirlmeier, *Ét. Nic.*, pp. 298-304.

ción de la virtud más que el papel asignado al *phrónimos*, del cual no siempre se ha subrayado suficientemente el carácter exorbitante. La virtud consiste en actuar según el justo medio, y el criterio del justo medio es la regla recta. Pero ¿qué es la regla recta? Aristóteles no nos da ningún medio para reconocerla, si no es el recurso al juicio del hombre prudente. No pasaría nada si el hombre prudente extrajera su autoridad de la sabiduría o de la ciencia, de las cuales él no sería más que el instrumento: pues es el universal lo que se expresaría por su voz. Pero el prudente, como ya hemos visto, no es en cuanto tal ni un sabio ni un erudito: no estando dotado de ninguna familiaridad especial con lo trascendente, se mueve al nivel de lo particular y fija a cada uno el justo medio que responde a su particularidad.[30] El prudente sabe lo que es bueno *para nosotros* (πρὸς ἡμᾶς); pero la ciencia del Bien en sí o de la Medianía en sí no le serviría para determinarlo más de lo que la ciencia de la Salud en sí sirve al médico cuando se trata de curar a Sócrates o a Calias,[31] o de lo que, ya para el *Parménides* de Platón, la posesión de la maestría en sí permitiría al maestro de carne y hueso ejercer su dominio sobre el esclavo «sensible».[32]

Pero si la superioridad del prudente no reposa sobre un saber, es decir, sobre la participación en un orden general, la autoridad de la cual la inviste Aristóteles ¿no es arbitraria? He aquí un hombre que, a pesar de todos los atenuantes,[33] no es sólo el intérprete de la regla recta, sino que *es* la regla recta misma,[34] el portador viviente de la norma. Ciertamente, Platón en el *Político* había concedido una primacía de este género al Hombre sobre la Ley, pero el hombre investido del poder real rechazaba tan poco la universalidad que, por

30. Cf. II, 5, 1106a 36-b 7 (pasa como con la ración de alimentos que fija el maestro de gimnasia y que no es la misma para Milón que para el atleta debutante).

31. I, 4, 1097b 9 ss.; cf. *Metafísica*, A, 1, 981a 18 ss.

32. *Parménides*, 133d-e.

33. Así corrige Dirlmeier καὶ ὡς en καιῷ, leyendo entonces: «...en un justo medio ..., que está determinado por la regla recta, es decir, *por la regla con ayuda de la cual* el hombre prudente lo determinaría» (*ad loc.*). Pero esta traducción supondría precisamente lo que está en cuestión: la existencia de una regla trascendente al hombre prudente. El comentario de Dirlmeier no justifica en absoluto esta corrección.

34. No basta con decir con santo Tomás que la prudencia es la *recta ratio*; pues no es la *prudencia* (que en realidad no sabemos lo que es), sino el *prudente*, el que es presentado aquí como la *recta ratio*.

oposición a la generalidad abstracta y rígida de la ley, era él quien representaba la universalidad viviente, el Saber encarnado. «Los jefes son aquellos que saben»;[35] porque tienen la ciencia de las primeras cosas, son los primeros en la ciudad. Pero el prudente de Aristóteles no tiene ninguna connivencia con los principios. ¿De dónde le viene, entonces, su primacía?

§ 2. La norma

Una primera respuesta a esta pregunta consistiría en mostrar que Aristóteles conserva la matriz de las fórmulas platónicas, pero vaciándolas poco a poco de su contenido. El *phrónimos* sería, pues, el heredero del filósofo-rey platónico,[36] pero habría perdido entretanto esta ciencia de las Ideas que era el único fundamento de su realeza: ¡pálido heredero o más bien heredero abusivo! Un texto del *Protréptico*, cuya importancia ha subrayado W. Jaeger, proporcionaría aquí el eslabón intermedio: «¿Qué criterio (κανών) o qué norma para juzgar el valor de una cosa podría ser más exacto que el *phrónimos*? Pues aquello por lo que este hombre, siguiendo la ciencia (κατὰ τὴν ἐπιστήμην), se decide es el valor, y lo contrario el no valor».[37] Pero, si bien se asiste ya en este texto a una personificación de la norma, que anuncia la fórmula de la *Ética a Nicómaco*, el texto del *Protréptico* guarda una resonancia muy platónica: el *phrónimos* no es aquí privilegiado más que por la *exactitud* de su saber; no es la regla recta, sino que la sigue: conforme al sentido platónico del término, el *phrónimos* designa aquí al hombre de la contemplación o al menos a aquel que, habiendo contemplado el orden de la Naturaleza y de la Verdad, saca de él la Norma trascendente de toda acción.[38] Permanecemos aquí en la perspectiva de una moral teónoma, en la que lo inteligible es la única Norma y donde la autoridad del *phrónimos* es invocada por lo que representa y no por lo que es: el *phrónimos* remite a una *phrónesis* trascendente; es, como se ha dicho, «el representante terrestre de la Idea».[39]

35. *Político*, 258b, 292c, 300c; cf. *Teeteto*, 170a.
36. Cf. *Político*, 294a: τὸ δ'ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.
37. Fr. 52 R, 5a W (Jámblico, *Protréptico*, VI, 39, 16-20, Pistelli).
38. Cf. fr. 13 W (Jámblico, X, 54, 22-55, 3 P). Estos textos del *Protréptico* han suscitado una abundante literatura, pero no nos parece que ponga en cuestión la interpretación que de ellos daba W. Jaeger (Aristóteles, pp. 77-78 y 87, 253), quien creía poder discernir en ellos el proyecto de constituir una moral *more geometrico* (cf. nuestra Primera parte). Se admite hoy día que el *Protréptico* ignoraba la tesis de las Ideas (P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften*, p. 65; R. Stark, *Aristoteles-Studien*, p. 9; S. Mansion, «Contemplation and Action in Aristotle's "Protrepticus"», en *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, pp. 56 ss.): las Ideas son sustituidas por expresiones como «lo verdadero», «la naturaleza», «el bien»; pero falta una cosa, que es la única que nos importa aquí: estas expresiones designan de una manera u otra lo divino (τὸ θεῖον) (cf. fr. 13 W; 55, 23 y 27, Pistelli). Desde entonces resulta secundario dudar del carácter «matemático» de un saber tal (I. Düring, «Aristotle in the "Protrepticus"», en *Autour d'Aristote*, pp. 81-97), pues no es menos «exacto», por más que se ponga en duda legítimamente la exactitud de sus aplicaciones (D. J. Monan, «La connaissance morale dans le "Protreptique" d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 1960, pp. 185-219). Finalmente, se ha querido ver en la teoría del sujeto moral (φρόνιμος, σπουδαῖος, etc.) erigido en norma absoluta y autónoma una constante del pensamiento de Aristóteles (I. Düring, art. cit.). Pero es necesario observar que esta era ya una idea platónica (cf. el papel del filósofo en la *República:* κάλλιστα κρίνει, 582d; del político en el *Político* (309d); del «gran hombre», del «hombre eminente», de «la mejor alma» en las *Leyes*: 659a; 730d, 732a, 950c, 964b, y los textos citados por F. Dirlmeier de *Ét. Nic.*, p. 299) y que Aristóteles la presenta en los *Tópicos* como un «lugar común» (III, I, 116a 14 ss.: es preferible lo que escogería el hombre prudente, φρόνιμος, o el hombre de valor, ἀγαθός, o los hombres que sobresalen, σπουδαῖοι, en cada especialidad). Pero a través de la constancia de las fórmulas importa discernir las justificaciones que de ellas se dan, preguntarse cada vez *por qué* el *phrónimos* es presentado como norma: sobre este punto, la evolución del platonismo al aristotelismo y del *Protréptico* a la *Ética a Nicómaco* no se puede negar.

Pero allí donde no hay más Ideas el *phrónimos* se encuentra remitido a sus solas fuerzas, a su sola experiencia. En la *Ética a Nicómaco* el juicio ético será comparado, no ya con el saber del geómetra, sino con el saber hacer del carpintero,[40] y la exactitud matemática le será denegada expresamente en provecho de un acercamiento, sin duda escandaloso para un platónico, a la retórica.[41] Igualmente sería instructivo para nuestro propósito, aunque Aristóteles no pronuncie el término *phrónimos* a este respecto, comparar los pasajes en que

39. R. Walzer, *Magna Moralia*, p. 236.
40. *Ét. Nic.*, I, 7, 1098a 26. Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 87. El *Protréptico*, es cierto, comparaba ya la norma moral a la regla del carpintero (fr. 13 W; 54, 24 P), pero eso era, en una inspiración muy diferente de la de la *Ética*, para subrayar la «exactitud» de su arte. El ejemplo del carpintero debía por otra parte ser banal (cf. el texto ya citado de *Tópicos*, III, 1, 116a 18).
41. *Ét. Nic.*, I, 1, 1094b 11-27; 13, 1102a 23; cf. II, 7, 1107a 29.

Platón y Aristóteles denuncian uno después de otro la generalidad inhumana de la ley, que ignora los casos particulares, y declaran su preferencia por la Ley viviente y personalizada que se encarna, en Platón, en el personaje del Rey y, en Aristóteles, en el del Hombre Justo. La letra de las fórmulas es la misma[42] en los dos filósofos, pero su espíritu es opuesto. Platón opone la ley a la ciencia: la ley es comparada a un hombre seguro de sí, pero ignaro,[43] es la coartada de la ignorancia o al menos el sucedáneo de un saber no disponible por el momento, como sucede cuando el médico sale de viaje y deja detrás de sí prescripciones escritas.[44] El jefe es aquel que no necesita de la ley «porque pone su propia ciencia como ley»;[45] su disponibilidad infinita con relación a estos casos particulares manifiesta la fecundidad de su saber. Por el contrario, para Aristóteles la ciencia comparte con la ley el privilegio, pero también el inconveniente, de tratar sobre lo general. Desde entonces todo lo que Aristóteles puede decir contra la ley es válido también, por las mismas razones, contra la ciencia, al menos desde que se trata de aplicar las proposiciones de la ciencia, que son generales, a las circunstancias de la acción, que son singulares. O más bien la ley, que hace lo que puede, no es más condenable que la ciencia, que sólo puede constituirse haciendo abstracción de los casos particulares. Así como Platón no parece haber puesto en duda que un saber suficientemente trascendente pudiera llegar a abarcar la totalidad de los casos particulares, Aristóteles no confía en deducir jamás lo particular de lo general: «La falta, nos dice, no está ni en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος».[46] Allí donde Platón veía un fallo psicológico debido a la ignorancia de los hombres, Aristóteles reconoce en su hábito un obstáculo ontológico, un hiato que afecta a la realidad misma y que ninguna ciencia humana podrá jamás sobrepasar. No es, pues, al erudito, ni mucho menos a ningún supersabio, al que Aristóteles recurre para

42. Compárese Platón, *Político*, 294b, con *Ét. Nic.*, V, 14, 1137b 25, que denuncian el carácter absoluto (ἁπλοῦν, ἁπλῶς) de la ley, opuesta a «la diversidad de los hombres y de las acciones» (Platón) y a la infinidad de casos de especie (Aristóteles). Cf. también Aristóteles, *Política*, III, 15, 1286a 9.
43. Platón, *Político*, 294c.
44. *Ibid.*, 295c.
45. Τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος (297a).
46. 1137b 17.

corregir los fallos inevitables de la ley. Así como en Platón la ciencia debía llegar, de derecho, a definir todo, puesto que era en sí misma perfecta determinación, Aristóteles extrae de una misma situación la consecuencia inversa: si la indeterminación es ontológica, no puede depender más que de una regla ella misma indeterminada, τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν,[47] a la manera de la regla de plomo de los lesbios, cuya inexactitud misma permite abrazar adecuadamente los contornos de la piedra. El jefe platónico no se dispensaba de la ley más que porque llevaba en él mismo la ciencia de un orden más alto que toda ley; iba distribuyendo en torno a él una «justicia perfecta penetrada de razón y de ciencia»,[48] expresión en sí misma de un orden matemático.[49] Por el contrario, en Aristóteles la justicia abstracta, científica, ve unida su suerte a la de la ley: pues la justicia tiene necesidad de ser corregida por la virtud de la *equidad*.[50] Si en Platón la ley era un sustituto de la infalibilidad de la ciencia, en Aristóteles la equidad es un correctivo de la falibilidad de la ley. Finalmente, el jefe, según Platón, cual piloto que «fija su atención sobre el bien del navío y de aquellos a los que él conduce»,[51] tenía los ojos fijos sobre la Idea de Bien.[52] Pero ¿sobre qué tendría fijos los ojos el hombre de la equidad en el momento del hundimiento o, al menos, en el del exilio de la Norma trascendente?

Se habrá reconocido el paralelismo de esta problemática con la de la prudencia, o más bien la articulación de la una con la otra: si la prudencia es la virtud intelectual que permite en cada momento definir la norma, el hombre equitativo deberá poseer la virtud de la prudencia en el más alto grado para aplicarla a su propio dominio, el de la distribución de bienes y, más generalmente, de las relaciones entre los hombres. De una manera general la virtud moral consiste, ya lo hemos visto, en aplicar la regla determinada por el hombre

47. *Ét. Nic.*, V, 14, 1137b 29.
48. Τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον (*Político*, 297ab).
49. Cf. *Gorgias*, 508a.
50. 1137b 12.
51. *Político*, 296e-297a.
52. La metáfora del piloto que guía su marcha fijándose en las realidades inmutables se vuelve a encontrar en el *Protréptico*, fr. 13 W 55, 27 P (dada la cercanía al texto del *Político*, no vemos la necesidad de la conjetura de Vitelli, que corrige ὁρμεῖ por ὁρμεῖ).

prudente: «La rectitud de las virtudes morales depende de la prudencia».[53] Pero ¿de qué depende la rectitud del juicio del prudente? A esta cuestión Aristóteles parece aportar a veces una respuesta inquietante: siendo el prudente el criterio último, él es para sí mismo su propio criterio. Mientras que la sabiduría, tal como es concebida desde Platón, es el reflejo en el alma del sabio de un orden trascendente que permite medirla, la prudencia, no teniendo esencia en relación a la cual definirse, no puede remitir a la existencia del prudente como fundamento de todo valor. Ya no es el hombre de bien quien tiene los ojos fijos sobre las ideas, sino nosotros quienes tenemos los ojos fijos sobre el hombre de bien.

En este punto Aristóteles parece volver, más allá del intelectualismo de Sócrates y de Platón, al ideal arcaico del héroe, que se impone menos por su saber que por sus éxitos o, simplemente, su «celo». No es casual que en Aristóteles el personaje que sirve de criterio sea a menudo designado bajo el nombre de σπουδαῖος. El término evoca de entrada la idea de diligencia, de ardor en el combate, y después la de actividad seria: el *spoudaîos* es el hombre que inspira confianza por sus trabajos, aquel al lado del cual se respira seguridad, aquel al que se puede tomar en serio. Si estas determinaciones son progresivamente interiorizadas, y si Aristóteles piensa menos al tomarlo como ejemplo en la fuerza del *spoudaîos* que en la calidad de su juicio,[54] sin embargo, el valor del *spoudaîos* no viene medido por ningún Valor trascendente, sino que es él mismo la medida del valor. En este sentido, propondremos llamarlo el *valeroso*. El personaje aparece en su papel de criterio y fundamento de la medida desde el primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles acaba de mostrar que la vida de la virtud se confunde, si se sabe

53. *Ét. Nic.*, X, 8, 1178a 18.

54. Este ideal del *spoudaîos* será interiorizado igualmente, pero en un sentido totalmente distinto, por la tradición cínica y estoica, que insistirá más bien sobre los valores de esfuerzo, de tensión, de ascesis, de dominio de sí; en este sentido «voluntarista» serán valorados los «trabajos» de Hércules, símbolo de la lucha contra estos enemigos interiores que son las pasiones. Cf. Epicteto en el retrato que hace del cínico, *Coloquios*, III, 22, 57; cf. I, 6, 36; II, 16, 44; IV, 1, 127. Sobre esta forma de interiorización del ideal arcaico cf. Wilamowitz-Möllendorf, *Euripides' Herakles*, *Der Herakles der Sage*, pp. 1-107, esp. pp. 41-43, 102-103; W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 106, y nuestra Introducción a los «*Coloquios*» de Epicteto en E. Bréhier, *Les Stoïciens*, publicado por P.-M. Schuhl, París, 1962, p. 805.

entender bien, con la vida de placer; y, como si los argumentos teóricos que acaba de proponer (la virtud, al igual que el placer verdadero, son actividades que tienen su fin en sí mismas) pudieran parecer demasiado difíciles al auditorio, da de ellos una confirmación *ad hominem*: «Las acciones virtuosas son bellas y buenas, y lo son incluso en el más alto grado, si es verdad que el valeroso es buen juez de estas materias, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος».[55] Pero si se recurre aquí al *spoudaîos* para aportar una confirmación a una argumentación ya persuasiva en sí misma, el mismo *spoudaîos* es invocado en otra parte como criterio único. El objeto de la voluntad (βούλησις), se pregunta, por ejemplo, Aristóteles en el libro II, ¿es un bien real (en cuyo caso todo lo que es querido es bueno, y entonces el mal desaparece) o un bien aparente (en cuyo caso el bien es lo que parece tal a cada cual, y entonces ya no hay bien absoluto)? Aristóteles responde mediante esta afirmación sorprendente: el bien real es aquel que aparece como tal a la voluntad del hombre valeroso; en él, φαινόμενον ἀγαθόν y ἀγαθὸν ἁπλῶς coinciden; aquello que en todo momento permite distinguir la verdad y la apariencia es, pues, la decisión del *spoudaîos*, cuya volun-

55. I, 9, 1099a 22. La mayoría de los traductores especifican de modo abusivo el sentido del término traduciendo σπουδαῖος por «el hombre virtuoso» (Tricot), «el hombre de bien» (Voilquin), «el virtuoso» (Gauthier), «the good man» (Ross). Por el contrario, Dirlmeier exagera quizá la resonancia «heroica» de la expresión traduciéndola por «der vollendete Repräsentant edlen Lebens»; esta traducción viene preparada por aquella que da más arriba de φιλόκαλος (1099a 13) por «Freund des Edlen», y también por la comparación que Aristóteles mismo hace del hombre virtuoso con el vencedor de los Juegos Olímpicos (1099a 3-7). M. Gigon traduce más sobriamente por «der Edle». De una manera general, la tradición de lengua alemana, por influencia de Wilamowitz y más lejanamente de Nietzsche, es llevada a subrayar los orígenes aristocráticos de la moral griega y los restos que sobreviven de la *Adelsethik* en la moral clásica (cf., en especial, dentro de la obra de Wilamowitz citada en la nota precedente, el pasaje de las pp. 39-43 sobre la «dorische Weltanschauung» que se desprende de la figura paradigmática de Heracles: «Die Heraklessage spricht zu dem dorischen Mann: nur für ihn ist sie das Evangelium; sie kennt keine Menschen ausser ihm, sondern nur Knechte und Bösewichter. Also spricht sie: "Du bist gut geboren ..., aus göttlichem Samen entsprossen ... Wenn du dich nicht fürchtest, wird der Sieg dein sein. Eitel, Mühe und Arbeit wird dein Leben sein ... Für die ἀρετή, Manneskraft und Ehre, bist du geboren...". Ein Volk, das diesen Glauben im Herzen hat, ist jugendfrisch und jugendstark», etc. Wilamowitz, es cierto, añadía: «Seine Kraft wird er einstellen in den Dienst des Allgemeinen, in den Dienst der gesittung und des Rechts»). Cf. para finalizar la obra póstuma de Ed. Schwarz, *Griechische Ethik*, Stuttgart, 1951, esp. pp. 41-66.

tad es menos iluminada (pues ¿qué podría iluminarla?) que iluminadora: «Pues el valeroso juzga cada cosa rectamente y en cada cosa le aparece lo verdadero ... y sin duda el valeroso se distingue principalmente porque ve lo verdadero en todas las cosas, como si él fuera su regla y medida», ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὤν.[56] Si estas palabras hacen pensar en la famosa fórmula de Protágoras sobre el hombre medida de todas las cosas, el contexto muestra que tienen una significación totalmente distinta. Aristóteles no hace aquí ninguna concesión al relativismo, que, por el contrario, trata de superar. Lo que quiere decir es que todos los hombres no son valerosos y, si ya no hay como para Platón una Medida trascendente que permita juzgarlos,[57] al menos permanece el hecho de que son los hombres de valor los que juzgan el valor mismo.[58] Aristóteles es tan consciente de lo arbitrario de esta posición que él mismo sugiere en el mismo texto un «criterio», pero que es necesariamente inmanente: el de la *salud*. Así como hay que distinguir entre la sensación del hombre sano, que juzga amargo lo amargo y dulce lo dulce, y la del enfermo, que se precipita hacia aquello que le perjudica, del mismo modo hay que distinguir entre el hombre valeroso y el hombre de mala calidad (φαῦλος),[59] entre el hombre conseguido[60] y el hombre inferior, entre el hombre servil y el hombre libre.[61] Al relativismo

56. III, 6, 1113a 29 ss.

57. Es lo que Platón opone a Protágoras: cf. *Teeteto*, 152a, 160d; *Leyes*, 716c.

58. Nietzsche, como buen conocedor que era de la Antigüedad, supo ver bien el origen «aristocrático» de los conceptos morales en los griegos, cuya huella subsiste sorprendentemente en el «postsocrático» que era Aristóteles: «Son los buenos, es decir, los hombres de distinción, los poderosos, aquellos que son superiores por su situación y su elevación de alma, los que se han considerado a sí mismos buenos, los que han juzgado sus acciones buenas, es decir, de primer orden, estableciendo esta tasación por oposición a todo lo que era bajo, mezquino, vulgar y populachero. Es desde lo alto de este *sentimiento de la distancia* como se arrogaron el derecho de crear valores y determinarlos» (*Genealogía de la moral*, trad. fr. de H. Albert, pp. 30-31; sobre los griegos, cf. esp. p. 37).

59. 1113a 25.

60. Cf. en el mismo sentido ὁ τέλειος (X, 5, 1176a 28).

61. Cf. IV, 14, 1128a 31: «El hombre distinguido y libre (ὁ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος) es para sí mismo su propia ley». En un pasaje de la *Política* (III, 13, 1284a 10 ss.), en el que Hegel quería ver una alusión a Alejandro (*Geschichte der Philosophie*, *Werke*, 1833, XIV, p. 401); sobre la improbabilidad histórica de tal alusión cf. R. Weil, *Aristote et l'histoire*, París, 1960, pp. 184-185. Aristóteles no se refiere sólo a la superioridad de una clase, sino a la del gran hombre que «cual un dios

humanista de Protágoras,[62] como al absolutismo platónico del Bien, Aristóteles está tentado de sustituir un nuevo absolutismo, que hoy nos parece muy relativo: aquel que toma por criterio la superioridad física del hombre «sano» o la social del hombre «libre».

Los otros textos sobre el *spoudaîos* van en el mismo sentido y sería inútil citarlos todos. Mencionemos solamente que, en la *Ética a Nicómaco*, el *spoudaîos* interviene en numerosas ocasiones en lo que se podría denominar la problemática del *criterio*,[63] y que la comparación del valeroso y del sano es invocada otra vez para justificar la afirmación según la cual el valeroso es el criterio del placer *auténtico*, que no se define, como el placer puro en Platón, por su carácter intrínseco, sino por la calidad de aquel que lo juzga como tal, cuando en realidad los placeres vergonzosos no son placeres más que para las almas corruptas.[64] Está claro que traducir en estos pasajes *spoudaîos* por «hombre virtuoso» o por «hombre honrado»* es presuponer resuelta una dificultad que no puede dejar de hacerse patente a todo lector no prevenido. Pues incluso si, de hecho, Aristóteles asimila el valeroso al virtuoso, es la virtud la que es definida por la existencia del valeroso, y no a la inversa, como sucede también en la moral contemporánea, en la que el ejemplo del héroe o del santo precede y funda la definición intelectual del valor.

Pero ¿qué es lo que Aristóteles entendía justamente por *spoudaîos*? A falta de una definición abstracta e intelectualmente controlable, ¿qué ideal de vida se oculta bajo este vocablo ambiguo? Dirlmeier ha respondido a esta cuestión de una manera abrupta, que ampliaría, si fuera necesario, las resonancias inquietantes de los textos que acabamos de citar. El *spoudaîos*, nos dice, es «el representante perfecto de todo lo que es noble»; a través de él se encuentran

entre los mortales», no puede estar sometido al orden común: «No se pueden establecer leyes para tales hombres, pues ellos son para sí mismos la ley». La permanencia de este tema en Aristóteles está atestiguada por Cicerón, según el cual Aristóteles habría escrito en su juventud un *Político* en dos libros: *De re publica* y *De proestante viro* (*Ad Quint.*, fr., III, 5, 1).

62. Contra quien la diferencia entre el juicio del hombre sano y el del enfermo es invocada en la *Metafísica* (G, 5, 1010b 5).

63. Cf. IX, 4, 1166a 12 (ἔοικε γὰρ ... μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι); X, 5, 1176a 17.

64. X, 5, 1176a 5-24.

* La expresión francesa «honnete homme» tiene unas connotaciones más amplias, que incluyen también un grado alto de cultura espiritual. (*N. de la t.*)

erigidas en «norma última» las «tradiciones más nobles de su pueblo». El *spoudaîos* sería, pues, la realización más auténtica del hombre griego, es decir, del hombre sin más, opuesto a la no humanidad del bárbaro. Y Dirlmeier continúa: «En cuanto a la cuestión de saber cómo las tradiciones helénicas contienen algo de universalmente válido, Aristóteles no tiene todavía suficiente distancia como para plantearla, y en conjunto la cuestión quedará estancada ahí hasta el final de la Antigüedad, incluidos los comentadores bizantinos».[65]

Sin duda habría mucho que decir sobre la última parte de este comentario, que parece subestimar la aportación del cosmopolitismo estoico (poco «griego», sin duda, en sus orígenes);[66] pero, en lo que concierne a Aristóteles, ¿no es ir demasiado lejos en el sentido de una interpretación «arcaizante»? Ciertamente, Aristóteles no parece haber puesto en cuestión los prejuicios de la sociedad griega en torno a la superioridad de los griegos sobre los bárbaros. Más bien, se sabe que acentúa las instituciones de su tiempo intentando fundar sobre la naturaleza la distinción entre amo y esclavo.[67] En una obra de juventud, *Sobre el buen nacimiento* (Περὶ εὐγενείας), no había dudado en explicar que la nobleza no pertenece por naturaleza al hombre bueno, como había sostenido Eurípides,[68] sino a aquel que es el fruto de antepasados «valerosos» (ἐκ πάλαι σπουδαίων), de manera que es la «excelencia de la raza» (ἀρετὴ γένους), y no la virtud individual, la que define la verdadera nobleza.[69] Más tarde, en la *Ética a Nicómaco* la reacción antiplatónica de Aristóteles le lleva, por una pendiente que ya hemos descrito en otra parte, a rechazar la autoridad de los «sabios» para volver, no sin afectación, a «lo que se dice» y «lo que se hace», a las opiniones y las costumbres populares. Finalmente, el abandono por parte de Aristóteles de la Norma trascendente del platonismo le obliga a buscar en el seno de la humanidad la norma de su propia excelencia. Dicho esto, y en el

65. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 284, a propósito de 1099a 23.
66. Es cierto que en 1934, en un libro desafortunado no sólo por su título, Pohlenz creía deber «salvar» de la acusación de cosmopolitismo al menos a uno de los estoicos, Panecio (*Antikes Führertum*. «Cicero De Officiis und das Lebensideal des Panaitios», esp. pp. 142-144, sobre el *Führerideal* de Panecio como «helenización del Pórtico»).
67. *Política*, I. 4-5.
68. Fr. 345, Nauck.
69. Fr. 94, Rose, 4, Ross; cf. fr. 92, Rose, 2, Ross.

interior de los límites que son los de la conciencia griega, no parece que Aristóteles haya renunciado a toda determinación intelectual y, en consecuencia, universal del valor. La equivocación de Dirlmeier, que parece seguir en esto a W. Jaeger, es sin duda haber creído que el abandono de la teoría de las Ideas privaba a Aristóteles de todo criterio objetivo, de todo punto de apoyo en un mundo entregado al azar y donde ya no subsisten, al derrumbarse los valores trascendentes, más que estos pálidos sustitutos de la trascendencia que son la autoridad de la tradición o la «excelencia de la raza».

En la *Ética a Nicómaco*, si bien no se abandonan las opiniones tradicionales y la *eugéneia* sigue siendo mencionada como bien exterior entre las condiciones de la felicidad,[70] sin embargo, estos datos de la conciencia popular son interpretados y situados según las perspectivas de un sistema más vasto cuya premisa más constante es esta vez el análisis de la naturaleza humana, y no el culto de la particularidad étnica o histórica de los griegos. Y, si bien es verdad que, especialmente en su análisis de las virtudes, Aristóteles se nutre del «tesoro paradigmático de las tradiciones de su pueblo», como escribe pomposamente Dirlmeier,[71] es necesario precisar que la multiplicidad misma de los héroes, míticos o históricos, ofrecidos a la admiración de los griegos, aboca al filósofo a la obligación *crítica* de escoger a los que de entre ellos ilustran su ideal moral. Aristóteles no se ha sustraído a esta exigencia. Si se relee el pasaje de los *Analíticos segundos* que hemos citado antes, se verá que, en las definiciones que da de su «virtud», él prefería Lisandro por encima de Aquiles o Áyax, y Sócrates a Alcibíades. Los héroes de la mitología o de la historia griega son, pues, menos paradigmas en el sentido estricto, puesto que ya no hay ser inteligible del cual serían la encarnación, que tipos o incluso simplemente ejemplos destinados a ilustrar una teoría moral elaborada por otras vías.

De hecho, si comparamos la definición general de la virtud en el libro II con los textos que acabamos de citar sobre el *spoudaîos*, vemos en ellos que el hombre-criterio toma aquí otro nombre: el de *phrónimos*. Si se comparan las fórmulas, se constata que se trata de una misma problemática: encontrar la regla, el ὀρθὸς λόγος, o más

70. I, 9, 1099b 3. Cf. *Retórica* I, 5, 1360b 19-20.
71. P. 312, a propósito de la definición de la virtud (II, 6).

bien el criterio vivo de tal regla.[72] En la definición de la virtud, Aristóteles habría podido designar con el vocablo *spoudaîos* a aquel cuya e istencia permite determinar la regla recta, ya que este término parece designar el título genérico de dicho privilegio. Al especificar el *spoudaîos* como *phrónimos*, Aristóteles no puede haber tenido más que una intención muy particular, que la significación del término, como todo el contexto, permite discernir fácilmente: que la determinación en cuestión es una determinación de esencia *intelectual*, que el hombre-medida es invocado aquí no por la excelencia de su ejemplo, sino por la rectitud de su juicio. A diferencia del término *spoudaîos*, que se refiere originalmente a una cualidad física, el término *phrónimos*, se lo tome en su sentido popular o erudito, designa una cualidad intelectual. Que Aristóteles haga de la *phrónesis* en otro lugar una virtud no impide que esta virtud sea algo más que ética: es una virtud de la inteligencia, y no del *ethos*. El prudente sirve de criterio porque está dotado de una inteligencia *crítica*. No sólo es aquello según lo cual se juzga, sino el mismo que juzga; ahora bien, Aristóteles recuerda una vez que no se juzga bien más que de lo que se conoce, y es en ello que se es buen juez.[73] Así pues, si Aristóteles ha rechazado la subordinación platónica de la virtud a la ciencia, entendida ella misma como ciencia de las ideas o de los números, no ha roto por ello con un cierto intelectualismo socrático. La «regla recta» se encuentra, es cierto, individualizada en la persona del *phrónimos*, lo cual parece dar a la prudencia un fundamento existencial; no es tanto la prudencia cuanto el prudente el que es la *recta ratio*, puesto que no hay prudencia sin prudente (cuando, por lo que sabemos de los estoicos, puede haber una sabiduría sin que haya sabios). Pero el prudente no es invocado como juez más que porque tiene juicio, experiencia, en resumen, un «conocimiento», incluso si no se trata de un conocimiento de lo trascendente. Si la inteligencia, que aquí no se denomina νοῦς, sino διάνοια, σύνεσις o γνώμη, ya no

72. Por lo demás, el *phrónimos* (y no el *spoudaîos*) es invocado en otros momentos como criterio: *Ét. Nic.*, I, 3 («Se busca ser honrado por los hombres prudentes», y no por cualquiera); VII, 13, 1153a 27 (el hecho de que el prudente persigue sólo aquello que está exento de pena es invocado por los adversarios del placer); 1153a 32 (Aristóteles corrige el argumento precedente, pero sin oner en duda el valor normativo del prudente).

73. Ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γιγνώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής (I, 3, 1094b 27).

es el reflejo de lo inteligible, no significa que ya no haya norma, sino que es norma en sí misma. Si Aristóteles abandona la trascendencia de lo inteligible, no es para sustituirla por la trascendencia ilusoria de algo irracional, sino por la inmanencia crítica de la inteligencia. A la intelección de los inteligibles le sustituye, como fundamento de la regla ética, la inteligencia de los inteligentes, y a la sabiduría de las Ideas, la prudencia de los prudentes, pero se trata todavía de un fundamento intelectual, aunque sea bajo una forma nueva. Aristóteles particulariza, individualiza, relativiza la inteligencia, pero no renuncia al intelectualismo. La sustitución del *spoudaîos* tradicional por el *phrónimos*, que no es el sabio platónico, inaugura, frente al empirismo de la tradición popular y simultáneamente frente a la filosofía platónica de las esencias, lo que se podría llamar un intelectualismo existencial.

§ 3. EL TIPO

En conclusión, la prudencia, incluso entendida como virtud intelectual, nos remite al personaje del prudente; además, el análisis topológico debe preceder aquí, como en el caso de las otras virtudes, y más aún —ya que se trata de una virtud fundamental implícita en la definición general de la virtud—, a la determinación de la esencia de la prudencia. Ahora bien, sobre este punto ya hemos apuntado que Aristóteles cita como tipo de *prudente* al personaje de Pericles,[74] renegando expresamente de los ejemplos que da otras veces de la misma virtud: Pitágoras, Parménides y Anaxágoras.[75]

Si en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no vuelve sobre los personajes de Parménides y de Pitágoras, sino que añade al ejemplo de Anaxágoras el de Tales,[76] se ve bien por qué niega a este tipo de hombres la cualidad de *prudentes*: ciertamente, poseen la sabiduría, es decir, la ciencia de las cosas más elevadas, pero —añade Aristóteles, que nos invita con ello a una reserva dentro de la admiración

74. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 7.

75. *Protréptico*, fr. 5b y 11 W; además *Ét. Eud.*, I, 4, 1215b 6; 5, 1216a 11.

76. Estos dos personajes están ya asociados en el *Hipias menor* de Platón (281c), en un contexto en el que el sentido práctico de estos sabios era ya puesto en duda.

que debemos tenerles— ignoran completamente lo que puede ser útil para ellos mismos y, de un modo general, para los hombres, de manera que su saber puede ser «admirable, difícil y divino», pero, en realidad, es «inútil».[77] Si la lógica y la cronología nos autorizan a ver aquí una retractación de Aristóteles, hay que añadir que esta retractación afecta más al sentido que hay que dar al término *phrónimos* que al fondo del problema. El carácter desinteresado de la sabiduría, que no es inmediatamente práctica, ha sido afirmado siempre por Aristóteles, al mismo tiempo que su carácter divino.[78] Esta inutilidad era reivindicada en otra parte como la garantía de la superioridad de la sabiduría, que no es la sirvienta de fines ajenos, sino que es su propio fin. Aristóteles no discute aquí el carácter eminente de la sabiduría. Pero lo que en otra parte era proclamado como una superioridad *en sí* aparece, desde el punto de vista ético, como una inferioridad *para nosotros*: la exaltación es también desinterés, la independencia, indiferencia, y la sublimidad, ridículo, según el punto de vista desde el cual se las considere. Estas advertencias son hoy banales y lo eran ya para Aristóteles. ¿No había subrayado Platón el ridículo del filósofo que vuelve a la caverna,[79] del pensador genial incapaz de doblar una colcha?[80] ¿No había opuesto las burlas de la esclava tracia a la distracción sublime de Tales cayendo en un pozo?[81] Pero la intención de Platón en estos pasajes era muy distinta de la de Aristóteles en el nuestro: se trataba de oponer la superioridad del filósofo a la incomprensión de los hombres, mientras que para Aristóteles los hombres tienen razón desde su punto de vista. Aristóteles ya no opone la virtud a la no virtud, la ciencia a la ignorancia, sino la virtud más que humana del filósofo a la virtud mínima —pero excelente a su manera— del hombre cualquiera. Aristóteles no está lejos de darle razón en un cierto plano a la diatriba de Calicles contra el filósofo, que hace al hombre «extraño a todas las cosas que hay que conocer para hacerse un hombre de provecho y considerado»; no está lejos de considerar asimismo que los sabios en cuanto tales «ignoran las leyes que

77. VI, 7, 1141b 3-8.
78. Cf. *Metafísica*, A 2, 982b 20-983 a 11; *Part. anim.*, I, 5, 644b 22-645a 5; y *Protréptico*, fr. 58, Rose (12, Walzer).
79. *República*, VII, 517d.
80. *Teeteto*, 174a.
81. *Ibid.*

rigen la ciudad, ignoran la manera en que hay que hablar a los otros en los asuntos privados y públicos, nada saben de los placeres ni de las pasiones» y que «para decirlo en una palabra, su experiencia de las costumbres (ἠθῶν) es nula».[82] La única diferencia es que Calicles nos invitaba a preferir, frente a la especulación inútil de los filósofos, la experiencia de los «políticos»[83] o de aquel que él denominaba *phrónimos*,[84] sin la cual, nos dice, nos haríamos condenar injustamente, incapaces de defendernos ante el primer acusador que llegara.[85] Aristóteles, por el contrario, no sacrifica la sabiduría a la prudencia, y parece ver en ellas dos virtudes complementarias, de las cuales no duda que puedan coexistir en el mismo hombre. En la *Política* nos cuenta cómo el propio Tales, queriendo enseñar a sus compatriotas de qué era capaz la filosofía, hizo fortuna aplicando su saber meteorológico a la especulación sobre los olivos.[86] Y se sabe que el propio Aristóteles, al final de su vida, se sustraerá, si no por su elocuencia al menos por su huida, a la acusación de impiedad explicando, según dice una tradición quizá sospechosa, que no quería proporcionar a los atenienses la ocasión de «cometer un nuevo crimen contra la filosofía».[87]

Pero, si puede ocurrirle al filósofo que tenga que hacer prueba de su prudencia, no es recurriendo a sí mismo como Aristóteles da la ilustración típica de esta virtud, sino en el personaje de Pericles y de la gente de su clase, es decir, de los administradores de haciendas y de ciudades (τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς).[88] Esta mención de Pericles es única en las *Éticas*, de modo que es difícil saber de entrada en qué Pericles podía parecer a Aristóteles, más que cualquier otro, un representante de la *prudencia*. Pero la invocación de Pericles parece menos el hecho de una predilección particular de Aristóteles que la alusión clásica a un personaje ya ti-

82. *Gorgias*, 484cd, trad. fr. de A. Croiset, modificada.
83. *Ibid.*, 484e.
84. *Ibid.*, 490a. Cf. *supra*, Primera parte, p. 34, n. 86.
85. 486b. Isócrates oponía en la misma dirección el buen sentido (δόξα) a la ciencia (ἐπιστήμη), la cual no nos permite orientarnos en esta vida (*Contra los sofistas*, 7-8; *Antidosis*, 184, 262; *Panatenaico*, 9).
86. *Política*, I, 11, 1259a 6-20.
87. Fr. 667, Rose. Sobre esta tradición cf. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, pp. 341-342.
88. VI, 5, 1140b 10.

pificado por la tradición.[89] No es la primera vez, por lo demás, que el personaje de Pericles y, a través de él, del político era ocasión de un debate ético. En el *Gorgias* el Sócrates de Platón no había ahorrado sus críticas contra los más célebres hombres de Estado atenienses: Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles, estos hombres que se habían preocupado de «engrandecer la ciudad» antes que de hacer justos a los ciudadanos.[90] «Han llenado la ciudad de puertos, de arsenales, de muros y otras inutilidades», pero no se han preocupado «ni de la templanza ni de la justicia»:[91] cierto, son «hábiles», e incluso más hábiles que los de hoy;[92] pero hay que creer que, para Sócrates, la habilidad no constituía la virtud del hombre de Estado puesto que negaba a Pericles la calidad de «buen político»,[93] para atribuírsela paradójicamente a él mismo, e incluso a él en exclusiva.[94] Ciertamente Platón se había mostrado en otra parte más justo respecto a Pericles: en el *Fedro* le alababa por haber sabido unir la especulación, aprendida de Anaxágoras, con la palabra y la acción.[95] Pero en el *Menón* el elogio era ambiguo: si Sócrates recordaba que Pericles había sido incapaz de hacer justos a sus propios hijos[96] era para mostrar que la virtud no se enseña, y que en particular la virtud del político, por estar emparentada más con la opinión verdadera y el delirio poético que con la ciencia, no podía ser más que el fruto de un «favor divino», donde la inteligencia (νοῦς) no tiene parte alguna,[97] y gracias a la cual los políticos, como los profetas y

89. Se podría estudiar desde este punto de vista el primer discurso de Pericles en Tucídides (I, 140-144): Pericles, «el primero de los atenienses, gracias a su capacidad eminente para la palabra como para la acción» (139, 4), parece a la vez preocupado por el detalle (καθ' ἕκαστα) y por el conjunto (τὸ ξύμπαν) (145); el conjunto es la salvaguardia de un Estado de derecho; el «detalle» es el reconocimiento de la ocasión favorable (καιρός) que en la guerra no espera (142, 1).

90. *Gorgias*, comparar 518e y 516b.

91. *Ibid.*, 518e.

92. 517c.

93. 516cd.

94. «Creo ser uno de los raros atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte político, y el único hoy en día que pone este arte en práctica» (521c).

95. *Fedro*, 269e-270a.

96. *Menón*, 94ab; *Protágoras*, 319e-320a; Aristóteles, *Retórica*, II, 15, 1390b 32.

97. *Menón*, 94ab (sobre Pericles), 97b (sobre este pasaje, en el que la opinión verdadera es opuesta a la φρόνησις, cf. Primera parte, p. 34, n. 85), 99b-100a.

adivinos, «dicen la verdad a menudo sin saber en absoluto de qué hablan».[98] Ciertamente, al nivel de la ciudad empírica, el político Pericles es sin duda un mal necesario, a la manera de los artesanos cuya actividad es indispensable para satisfacer necesidades humanas.[99] Pero Platón soñará con otra ciudad y con una virtud más alta para sus líderes. Invocando a Pericles en una obra de ética, en el mismo lugar en el que antaño había citado a Anaxágoras o Tales, Aristóteles no podía menos que afirmar, de una manera que debió parecer provocadora, su oposición al platonismo clásico: se ha hablado de una rehabilitación aristotélica de los hombres de Estado;[100] digamos más bien que, en una perspectiva muy diferente de lo que será más tarde el maquiavelismo, el político simbolizado por Pericles se encuentra erigido en modelo de una *virtud* de la cual Aristóteles no dice que sea una virtud solamente política, y que se encuentra desde ese momento propuesta a la imitación tanto del hombre privado como del hombre público. Al conceder un lugar a Pericles en la galería de los retratos éticos, Aristóteles reintegra la experiencia propiamente política en la experiencia moral de la humanidad.

Pero hay políticos y políticos, y el caso de Pericles estaría todavía por interpretar, así como la idea que Aristóteles se hacía del buen político. La mayor tentación para el intérprete moderno es sustituir estos personajes lejanos por referencias más actuales. R.-A. Gauthier, que condena a aquellos que «se obstinan todavía» en traducir *phrónesis* por «prudencia», y que sostiene, como ya se sabe, que se ha de traducir por «sabiduría», cree poder justificar esta traducción mediante una explicación terminológica de la cual no se da cuenta suficientemente que es a su manera una interpretación: «Pericles puede muy bien pasar ante nuestros ojos por el tipo del *sabio*, *phrónimos*: ¿no hemos tenido recientemente un "comité de sabios" que no era un comité de filósofos, sino un comité de hombres políticos, y el tipo del sabio, no es, a los ojos de todos los franceses, Gandhi antes que Einstein o Bergson?».[101] A la inversa, W. Jaeger, contra quien va dirigida por lo demás la interpretación de R.-A. Gauthier, no había dudado en evocar la *Realpolitik*: estudiando la evolución

98. 99cd.

99. Sobre la comparación entre políticos y artesanos, cf. *Gorgias*, 517de.

100. Cf. *supra* (p. 33, n. 84) la cita de Walzer.

101. En Gauthier-Jolif, en *Ét. Nic.*, p. 463.

de la política aristotélica hacia el realismo y el empirismo, resaltaba el papel que habría podido tener «la larga amistad con un político realista como Hermias de Atarnea»,[102] que habría así constituido el tipo de político según Aristóteles. ¿Gandhi o Bismarck? No avanzaremos mucho afirmando que Pericles no fue ni el uno ni el otro. Y, puesto que la historia sería aquí de poca ayuda para la interpretación de un pensamiento en el que la estilización típica no juega más papel que la verdad histórica, quedan por examinar los raros pasajes de la *Ética* donde Aristóteles describe al político, y que pueden servir para defender e ilustrar al *phrónimos*.

De entrada hay que subrayar que Aristóteles, en el pasaje en que cita a Pericles, no le confiere la denominación de *phrónimos* más que en la medida en que posee un cierto saber: «Pensamos que los hombres de este tipo son prudentes por cuanto son capaces de *considerar* (θεωρεῖν) lo que es bueno para ellos mismos y para los hombres».[103] El prudente ve reconocido aquí para sí un cierto tipo de superioridad intelectual; habría que decir, transcribiendo exactamente a Aristóteles, *teórico*, acordándonos de que θεωρεῖν tiene el sentido de *ver*, sin que esta visión sea necesariamente de tipo contemplativo. Que Aristóteles nos haya prevenido antes que el objeto de esta capacidad no pueda ser lo necesario, sino lo contingente, que este saber, por lo tanto, no pueda ser denominado ni ciencia ni siquiera arte,[104] no cambia nada el hecho de que Aristóteles continúe viendo en la virtud del político una virtud intelectual: nota que alcanza todo su sentido si recordamos que Platón la describía en el *Menón* como una especie de adivinación que no tiene necesidad alguna de la ayuda de la inteligencia. Hay que admitir, pues, que Aristóteles reconoce la existencia, al lado de la ciencia y del arte, de otro tipo de conocimiento, que se podría denominar *opinión*, si recordamos los pasajes en que hace de la prudencia la virtud de la parte *opinadora* del alma.[105] Más aún, Aristóteles no contesta que este conocimiento sea, a su manera, un conocimiento de lo general.

102. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 303.
103. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 8.
104. *Ibid.*, 1140a 31-b4.
105. 1140b 26; cf. VI, 2, 1139a 12. Platón, en el *Menón*, invocaba ya la opinión recta como guía de la acción política; pero esta opinión dependía de la adivinación ciega más que del saber.

El prudente conoce lo que es bueno para él mismo, en el caso de la prudencia privada, y para los hombres en general, en el caso de la prudencia política, lo cual es ciertamente una particularización de la Idea platónica del Bien, pero no una particularización arbitraria, abandonada a la concepción que cada uno se haría del bien: Aristóteles nos previene un poco antes que lo que él llama «bueno y ventajoso por sí mismo» no significa «bueno y ventajoso parcialmente (κατὰ μέρος), como aquello que es bueno para la salud y el vigor del cuerpo, sino absolutamente, como lo que es bueno para vivir (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)».[106] Y, si bien existen prudencias particulares (περί τι), que apuntan a un cierto fin (τέλος τι),[107] no es en este sentido, sino pura y simplemente (ὅλως) que serán denominados prudentes el buen mayordomo y el buen político, pues ellos se proponen por fin la vida feliz de la comunidad que dirigen;[108] ahora bien, la vida feliz (ya se trate de la ciudad o de la casa, ya del individuo) es la totalidad que trasciende los fines particulares.[109] El prudente no es, pues, el puro empírico, que vive al día, sin principios y sin perspectivas, sino el hombre de amplia mirada, el heredero del συνοπτικός platónico; pero lo que ve es una totalidad concreta —el bien total de la comunidad o del individuo—, y no aquella Totalidad abstracta y, según Aristóteles, irreal que era el mundo platónico de las Ideas.

Ciertamente en el resto del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde se trata de oponer la prudencia a la ciencia y a la intuición de los inteligibles (νοῦς),[110] Aristóteles insistirá más bien en el hecho

106. 1140a 26-28. Lo contrario de κατὰ μέρος no es expresado aquí. Pero esta expresión es opuesta corrientemente a ἁπλῶς o a καθόλου (cf. Bonitz, Índice, 455b 60 ss.)
107. 1140a 29.
108. Adoptamos, para las líneas 1140b 7-11, la intepretación de Greenwood frente a la de Burnet, que quería ver en el jefe de familia y el de Estado ejemplos de prudencia *particular*.
109. Dejamos aquí de lado la cuestión de saber en qué marco el individuo alcanza mejor la vida buena (τὸ εὖ ζῆν): en él mismo, en la familia o en la ciudad. Respondiendo: «en la ciudad» (*Política*, I, 2, 1252b 30) Aristóteles otorgará cierta prioridad a la política sobre la ética y a la prudencia política sobre la prudencia privada. Pero el problema no está aquí: la prudencia política, como la prudencia económica, no se citan más que como ejemplos de la prudencia en general. Solamente después (8, 1141b 23) Aristóteles mostrará que, en su más elevada realización, la prudencia coincide con la política, dada la naturaleza «política» del hombre.
110. Cf., sobre todo, 9, 1142a 24-25.

de que el prudente conoce *también* lo particular,[111] pero este «también» significa primeramente que no se le discuta un cierto conocimiento de lo universal.[112] Más aún, en las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco*, cuya meta parece ser la de reintroducir y justificar la obra política de Aristóteles, éste parece reunirse con Platón en su crítica de los políticos «empíricos». Después de haber recordado esta verdad de experiencia (desconocida por los teóricos de la virtud-ciencia), según la cual los discursos edificantes no bastan para volver virtuosos a los hombres, Aristóteles viene a constatar —con la intención, parece, de deplorarlo— el divorcio entre la práctica política y las teorías políticas: por un lado, teóricos ineficaces, como los sofistas: por otro, políticos «de los cuales se podría pensar que actúan por una especie de capacidad (δυνάμει) y por experiencia más que por razonamiento (ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ): la prueba es que no se les ve jamás escribir o discurrir sobre tales materias (lo cual sería, sin embargo, una tarea quizá más honorable que pronunciar discursos de pretorio o de asamblea), ni tampoco, por otra parte, vemos jamás que hayan convertido en hombres de Estado a sus propios hijos o a ciertos amigos».[113] En esto, la política se distingue —parece que a disgusto— de «otras ciencias y capacidades» que, como la medicina o la pintura, pueden ser enseñadas y transmitidas.[114] Detrás de esta descripción de la política *de hecho*, a la que se le reprocha la falta de perspectivas teóricas, se reconocerá sin dificultad la polémica platónica de *Menón* y *Protágoras* contra los políticos que, como Pericles, se han mostrado incapaces de transmitir su habilidad a sus descendientes.

Pero la política tal como la concibe Aristóteles no será tan diferente de esta política de hecho. Deberá ser un equilibrio entre la ciencia y la familiaridad (συνήθεια) con los negocios. Sin embargo, este equilibrio no podrá ser mantenido más que por mediación de lo que Aristóteles llama precisamente, y esta vez en el buen sentido, la *experiencia* (ἐμπειρία), sin la cual la familiaridad es inaccesible y la ciencia impotente.[115] Este texto no ha podido parecer

111. Cf., sobre todo, 8, 1141b 15.
112. 1141b 14: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον.
113. X, 10, 1181a 1-6.
114. 1180b 32-34.
115. 1181a 10.

oscuro[116] más que en la medida en que no se ha reconocido el carácter intermediario de la *experiencia* aristotélica, que se sitúa a medio camino entre la sensación y la ciencia.[117] La experiencia es ya conocimiento: supone una adición de lo particular y está, pues, en la vía de lo universal. Lo que se les reprocha a los sofistas es que, reclamando tener un saber demasiado general y vacío, acopian lo particular sin poseer esa mínima perspectiva de conjunto que constituye lo esencial de la experiencia: son como esas gentes sin experiencia musical que llegan a distinguir si una obra es buena o mala, pero sin saber por qué.[118] Las colecciones de leyes o de ordenanzas médicas, que son yuxtaposiciones de casos particulares, no son de ninguna ayuda para el que está falto de experiencia,[119] pues le faltará la inteligencia y el discernimiento necesarios para juzgarlos.[120] Lo que Aristóteles denominaba en otra parte «la prudencia legislativa» (φρόνησις νομοθετική),[121] y que es una parte de la política, aquella misma cuyo desarrollo anuncia Aristóteles en una obra ulterior,[122] se encuentra, pues, asimilada aquí a la *experiencia*. Pero la *empeiría* de Aristóteles evoca otra cosa distinta del «empirismo» de los modernos: si se entiende por tal una acción más que un saber, más aún, una acción sin principios y sin perspectivas, que muere y renace al son de las circunstancias, estamos en las antípodas de la experiencia aristotélica, que no se opone menos a la práctica tentativa e inmediatamente utilitaria que a la ciencia «inútil» de los principios. La experiencia no es la repetición indefinida de lo particular; pero entra ya en el elemento de la permanencia: es ese sa-

116. Así para Rodier (en *Ét. Nic.*, X, p. 145), que no ha visto que la crítica de la política «empírica» en el pasaje precedente era un lugar común que Aristóteles no tomaba enteramente en serio.
117. Cf. *Metafísica*, A, 1, donde la ἐμπειρία es distinguida claramente de la αἴσθησις. Gracias a la memoria, el hombre (a diferencia de los animales) accede a la experiencia y, por medio de ella, al arte y a la ciencia: ἀποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τεχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις (981a 2). Según Alejandro, la experiencia es ya un «conocimiento general» (γνῶσις καθολική), aunque no sea todavía un conocimiento de lo general (4, 20 ss.). Sobre el carácter ya de alguna manera «teórico» de la *empeiría* aristotélica, cf. R. Stark, *Aristoteles-Studien*, pp. 4-19.
118. *Ét. Nic.*, X, 10, 1181a 22.
119. 1181b 2 ss., 5 ss.
120. 1181a 18, b 8.
121. VI, 8, 1141b 24 ss.
122. X, 10, 1181b 12 ss.

ber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos que «tienen experiencia». Que un saber así sea incomunicable, como lo muestra el ejemplo de Pericles y de sus hijos, prueba que se trata de un saber enraizado en la existencia de cada uno, pero no que no se trate de un saber: la incomunicabilidad de la experiencia no es más que el reverso de su singularidad irreemplazable, singularidad que atañe a cada uno reconquistar para sí mismo, en la paciencia y el trabajo. Si la ciencia se dirige a aquello que hay de menos humano en el hombre, a lo más impersonal, el intelecto, y si se transmite por las vías universalizables del *lógos*, a un nivel más vital se sitúa la experiencia: a este nivel en el que las facultades intelectuales son responsables no sólo de la lógica de su contenido, sino también de la conducta del hombre, cuya guía son, a este nivel en que el *lógos* mismo debe hablar el lenguaje de la pasión (πάθος), del carácter (ἦθος), del placer y de la pena, si quiere ser oído por ellos y elevarlos a su nivel.[123]

La prudencia es, pues, como la experiencia (y no es casual si tanto la una como la otra son atribuidas a los políticos como Pericles, que unen en una síntesis cada vez única la capacidad de perspectivas de conjunto con el sentido de lo particular). Hace falta retomar en adelante lo que Platón oponía a los hombres de Estado: la prudencia es aquello que no se transmite de padres a hijos, pues son necesarias mediaciones menos transparentes que las de los discursos educativos, y menos oscuras, sin embargo, que las de la herencia. La relación entre la prudencia del padre y la del hijo no es del orden de la transmisión, sino de la reanudación. Al hijo le toca recomenzar la tarea del padre y volverse viejo a su vez. Si bien es posible dedicarse a las matemáticas de joven, en cambio hace falta tiempo para acceder a la prudencia:[124] este tiempo no se puede forzar ni siquiera

123. *Ét. Nic.*, X, 10, 1179b 2-26 (los discursos racionales no bastan para transformar el *êthos*). Cf. II, 2, 1104b 8-12 (sobre el papel del placer y del dolor en la educación); *Magna Moralia*, I, 1, 1182a 15-23 (sobre el error de aquellos que, haciendo de las virtudes ciencias, desprecian el *páthos* y el *êthos*). Se sabe que el libro II de la *Retórica* está consagrado a un estudio del *páthos* y del *êthos* en tanto que este conocimiento es requisito para la eficacia del discurso.

124. VI, 9, 1142a 13-17. Cf. *Política*, VII, 9, 1329a 15: Ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν; *Ét. Nic.*, VI, 11, 1143b 11-14, donde las opiniones de las gentes con experiencia, los ancianos y prudentes, se acercan entre sí y se oponen a aque-

prever, y si los hijos no se parecen a sus padres, es a aquéllos y no a éstos a quienes se les ha de dirigir el reproche.

La prudencia es ese saber singular, más rico en disponibilidad que en contenido, más enriquecedor para el sujeto que rico en objetos claramente definibles, y cuya adquisición supone no sólo cualidades naturales, sino aquellas virtudes morales que tendrá la misión de guiar:[125] el valor, el pudor (αἰδώς) y, sobre todo, la templanza (σωφροσύνη), de la cual nos dice Aristóteles, jugando con la etimología al estilo de Platón, que es la salvación de la prudencia (σῴζουσα τὴν φρόνησιν).[126] Por eso se alaba a alguien por ser prudente, o por ser virtuoso, pero no por ser inteligente o poseer tal o cual cualidad natural.[127]

Este último rasgo nos permitirá, para acabar, distinguir el prudente de otro personaje con el que se podría confundir la comparación del político y del mayordomo: el personaje del *hábil* (δεινός). La habilidad es la capacidad de realizar fácilmente los fines, es decir, dado un fin, combinar los medios más eficaces.[128] Pero la habilidad en cuanto tal es indiferente a la cualidad del fin: «Si el fin es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es perverso, no es más que hipocresía».[129] La habilidad se parece a ese «ojo del alma» del que hablaba Platón[130] y que, según Aristóteles, sólo ve el bien si es puesto del buen lado por la virtud moral.[131] La prudencia

llas que se apoyan sobre demostraciones. Que hace falta ser viejo para ser *phrónimos* debía ser un lugar común que se remontaba sin duda a los coros de la tragedia, como atestigua el *Protréptico*, fr. 11 W, 52, 3-6, Pistelli (donde *phrónesis* es, sin embargo, empleado en otro sentido).

125. Aristóteles afirma a la vez que no se puede ser virtuoso sin prudencia ni prudente sin virtud moral (VI, 13, 1144b 31-32). Hay ahí una apariencia de círculo vicioso sobre el cual nos explicaremos más adelante.

126. VI, 5, 1140b 11; cf. *Cratilo*, 411e.

127. Cf. *Magna Moralia*, I, 34, 1197a 17: ἐπαινετοὶ γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὁ δ'ἔπαινος ἀρετῆς.

128. VI, 13, 1144a 23.

129. 1144a26; cf. VII, 11, 1152a 11-14.

130. *República*, VII, 518c, 533d; *Banquete*, 219a; *Teeteto*, 164a; *Sofista*, 254a. La expresión es de origen homérico (B. Snell, *Entdeckung des Geistes*, p. 32, n. 1).

131. VI, 13, 1144a 30. Sobre la metáfora del «ojo del alma», cf. III, 5, 1114b 7; VI, 12, 1143b 14. En Aristóteles, como se puede ver, «el ojo del alma» designa una facultad más judicativa que contemplativa.

es, pues, la habilidad del virtuoso.[132] Un poco después, Aristóteles retoma el problema desde otro punto de vista, mostrando que la prudencia es a la habilidad lo que la virtud moral es a la virtud natural: la prudencia es una especie de reanudación ética de la habilidad, del mismo modo que la virtud moral es una regeneración de las disposiciones naturales (a la templanza, al valor, etc.) por la intención del bien.[133] Pero este análisis se complica por el hecho de que, si la intención del bien en cuanto tal intención depende de la virtud moral, esta misma intención en cuanto intención *del bien* depende de la virtud intelectual de la prudencia, que es la única que permite a la virtud natural convertirse en virtud moral. No hay, pues, sólo analogía, sino conexión entre la prudencia y la virtud moral: la prudencia es mediadora entre la virtud natural y la virtud moral, pero la virtud moral es mediadora entre la habilidad y la prudencia. Volvemos a encontrar por este ángulo la verdad según la cual no hay virtud moral sin prudencia ni prudencia sin virtud moral.

A menudo se ha puesto de relieve el círculo vicioso que implicarían estas fórmulas. Pero sólo hay círculo vicioso si se busca una génesis allí donde Aristóteles descubre una concomitancia en la unidad de un mismo sujeto. Precisamente porque es un único y mismo personaje el que es a la vez virtuoso y prudente, se dirá de la virtud moral que es la virtud natural del prudente y de la prudencia que es la habilidad del virtuoso. Está claro que Aristóteles no nos enseña

132. VI, 13, 1144a 27. 36 (ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν).

133. 1144b 5 ss. Sería interesante comparar la distinción aristotélica y la distinción kantiana entre la *habilidad* y la *prudencia* (para Kant, cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, segunda sección, trad. fr. de Delbos, pp. 127-129 y 132-133). Kant, como Aristóteles, advierte que la habilidad atañe a la elección de los medios, y es indiferente a los fines. «No se trata aquí de que el fin sea razonable y bueno, sino de lo que es preciso para obtenerlo» (p. 126). Sin embargo, lo que en ambos era presentado con indiferencia moral con respecto al valor de los fines, es interpretado a continuación por Kant como una indeterminación ontológica, una «posibilidad»: la habilidad regula la elección de los medios con relación a todo fin *posible*; la prudencia guía la elección de los medios con relación a lo que es el fin *efectivo* de todos los hombres, es decir, la felicidad: las reglas de la habilidad son imperativos hipotéticos *problemáticos*; los consejos de la prudencia, imperativos hipotéticos *asertóricos*. Para Kant, la distinción entre *habilidad* y *prudencia* no es de carácter ético, porque una y otra son imperativos hipotéticos y, por lo tanto, ajenos a la moralidad. Por el contrario, para Aristóteles la prudencia se opone a la habilidad, no sólo como lo determinado a lo indeterminado, sino como lo bueno a lo indiferente, es decir, como la virtud (susceptible de elogio) a la naturaleza moralmente neutra.

con ello ni a volvernos prudentes ni virtuosos, pues haría falta ser ya virtuoso para volverse tal por la prudencia, y ser ya prudente para volverse tal por la virtud. Aquí, una vez más, Aristóteles describe un tipo prestigioso, más que proporcionar la receta universal que permitiría imitarlo: no se vuelve uno fácilmente un segundo Pericles, aunque se sea hijo de Pericles. La educación moral debe reconocer sus límites, que no son otros que los de la imprevisibilidad de los destinos individuales. Los discursos éticos no tienen eficacia más que sobre las almas bien nacidas.[134] Pero ¿acaso éstas tienen necesidad de discursos éticos? Y a la inversa, ¿cómo «el hombre que vive según la pasión» podrá prestar atención a los discursos que tienden a reprenderlo?[135] Así pues, en la base de la vida moral se da una parte irreductible de «suerte» o «fortuna»,[136] de «favor divino».[137] Si la coerción es accesible a todos y si, por tanto, un Estado policial bien organizado puede inculcar a todos los ciudadanos las «buenas costumbres», la participación inmediata en la moralidad, es decir, en la elaboración espontánea de la regla recta no está reservada en vida más que a un pequeño número de elegidos: los otros vivirán quizá bajo la regla recta, pero no *serán* la regla recta, encarnada exclusivamente por el prudente.

El *phrónimos*, pues, sigue siendo en Aristóteles el heredero de una

134. *Ét. Nic.*, X, 10, 1179b 8.

135. *Ibid.*, 1179b 27-29.

136. 1179b 23.

137. 1179b 22. Todo el contexto contradice la interpretación optimista de Rodier, según la cual esta parte de «divino» sería concedida a todos los hombres, a excepción de los «monstruos»: «Todo hombre cuya naturaleza está completa y no mutilada tiene en él mismo las condiciones fundamentales de la felicidad y de la virtud ... Esta εὐφυΐα no es una excepción, es la condición normal de todos los hombres» (en *Ét. Nic.*, X, p. 132, n. 2). Rodier piensa sin duda en I, 10, 1099b 19 (cuando el texto al que remite, III, 7, 1114b 6, insiste por el contrario en las dificultades morales despertadas por la doctrina de la εὐφυΐα). Sin embargo, sean cuales sean las variaciones de Aristóteles, que insiste a veces en el pequeño número de las almas bien nacidas, a veces sobre la disponibilidad cuasi universal para la virtud, excepción hecha de los «monstruos», sigue planteado el mismo problema: aunque no hubiera más que un solo monstruo sobre la tierra, sería una «suerte» no serlo, la virtud seguiría estando subordinada a un azar fundamental, el del nacimiento. Los estoicos serán los primeros en enseñar que todos los hombres, ya que tienen en ellos una parcela del Logos divino, nacen igualmente aptos para la virtud. Pero la doctrina de la universalidad del Logos es extraña a la cosmología de Aristóteles y, por tanto, a su antropología.

tradición aristocrática que concede al alma «bien nacida» un privilegio incomunicable al vulgo. Pero este privilegio sigue siendo el de la intelectualidad, incluso si no es intelectualmente definible ni transmisible por discursos racionales. El *phrónimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el saber y la incomunicabilidad, el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la habilidad y la rectitud, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo. El personaje de Pericles no simboliza ni el idealismo político ni el oportunismo, sino ambos a la vez. Ni «alma bella» ni Maquiavelo, es indisolublemente el hombre del interior y del exterior, de la teoría y de la práctica, del fin y de los medios, de la conciencia y de la acción. O más bien estas son oposiciones modernas, que comienzan a aparecer en la época de Aristóteles[138] y a las cuales intenta oponer, como un último dique, la unidad todavía no disociada del *prudente* de la tradición.

138. Como atestigua, por ejemplo, la *Antígona* de Sófocles.

2. COSMOLOGÍA DE LA PRUDENCIA

Dios no es la causa de todo.

PLATÓN, *República*, II, 379b

§ 1. LA CONTINGENCIA

I

«Una disposición se define por sus actos o por sus objetos.»[1] Mediante esta fórmula, que encontramos a mitad del desarrollo sobre las virtudes morales, pero que puede aplicarse a toda ἕξις, Aristóteles manifiesta la doble cara de la virtud, que no se define sólo por un cierto tipo de disposición subjetiva, sino también por la referencia a un cierto tipo de *situación*. Ser virtuoso no es sólo actuar como hace falta, sino también con lo que hace falta, cuando y donde hace falta.[2] La materia de la acción es aquí tan poco extraña a la definición de la moralidad que la virtud no puede ser definida sin su objeto. El acto virtuoso no sería lo que es, o aquello que debe ser, si las circunstancias fueran otras; y, en general, la virtud no sería lo que es, incluso no sería en absoluto, si el mundo fuera distinto del que es.

De hecho, en su descripción de las virtudes morales, Aristóteles se cuida de indicar cada vez las situaciones que dan al hombre la ocasión de ser valeroso, liberal, justo, etc. Allí donde estas situaciones no se dan, más aún, allí donde no hay ninguna posibilidad

1. *Ét. Nic.*, IV, 1, 1122b 1. Ἡ ἕξις ταῖς ἐνεργείαις ὁρίζεται καὶ ὧν ἐστίν.
2. II, 2, 1104b 26; 6, 1107a 17; 9, 1109a 28, 1109b 16; III, 15, 1119b 17.

de que se den, tampoco hay razón alguna para que estas virtudes florezcan. Aristóteles sacará de ello la consecuencia que se sigue rigurosamente, la cual debió parecer escandalosa a los platónicos y parecerá todavía difícil a Plotino:[3] los dioses no son ni justos ni valerosos, ni liberales, ni templados, pues no viven en un mundo en el que se haya de firmar contratos, afrontar peligros, distribuir sumas de dinero o moderar deseos.[4] Los dioses no viven en el mundo de la relación, de la aventura y de las necesidades, y sería conceder a la virtud un valor que no tiene[5] el querer atribuírsela a seres que, siendo lo que son y viviendo allí donde viven, no tienen evidentemente nada que hacer con ella.

Hay, pues, un *horizonte* de la virtud humana en general, como hay un tipo de situación propia a cada virtud particular. Si la definición de este horizonte se ha de buscar en alguna parte, sería evidentemente en la definición del objeto de la virtud de la prudencia, puesto que esta virtud no es una virtud particular, sino la virtud rectora que determina la tarea de las otras virtudes. La prudencia no es sin duda una virtud *situada*, en el sentido en que lo son las otras, puesto que es ella la que aprecia y juzga las situaciones. Pero esta función de la prudencia no es posible más que en un horizonte más universal, que es aquel por el cual una situación en general es posible, aquello por lo cual el hombre es un ser de situación que no puede vivir los principios más que en el modo del acontecimiento y de lo singular. A este horizonte Aristóteles le da un nombre, con una insistencia que no parece que los intérpretes de su pensamiento hayan tenido siempre muy en cuenta: *la prudencia se mueve en el dominio de lo contingente*, es decir, de aquello que puede ser de forma distinta a como es, τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.[6] Es por ello que la prudencia se distingue tan claramente de la sabiduría, la cual, en tanto que es una ciencia,[7] versa sobre lo necesario[8] y, en

3. Cf. *Enéadas*, I, 2 (*Sobre las virtudes*), donde Plotino se esfuerza por conciliar la tesis de Platón según la cual la virtud vuelve al hombre semejante a Dios (*Teeteto*, 176a) y aquella de Aristóteles según la cual Dios no es virtuoso.

4. X, 8, 1178b 9-18.

5. La virtud forma parte de las cosas dignas de elogio, ἐπαινετά (cf. p. 73, n. 127), no de los bienes trascendentes, τίμια. Sobre esta distinción, cf. *infra*, p. 110, n. 145.

6. VI, 5, 1140b 27; 6, 1141a 1; cf. 8, 1141b 9-11.

7. VI, 7, 1141a 19.

8. VI, 3, 1139b 19 ss.

tanto que es la más alta de las ciencias,[9] versa sobre las realidades más inmutables e ignora el mundo del devenir.[10]

La teoría de la prudencia es, pues, solidaria de una cosmología y, más profundamente, de una ontología de la contingencia cuyos lineamientos importa recordar. Pero, antes de remitir a otros textos aristotélicos, veamos cómo la *Ética a Nicómaco* justifica esta intrusión de consideraciones de entrada extrañas a la ética. Aristóteles parece haber llegado a este resultado mediante un análisis de las condiciones de la acción (πρᾶξις) y de la producción (ποίησις). Actuar y producir es, de alguna forma, insertarse en el orden del mundo para modificarlo; es, pues, suponer que éste, puesto que ofrece esta latitud, comporta un cierto juego, una cierta indeterminación, una cierta incompleción. El objeto de la acción y el objeto de la producción pertenecen, pues, al dominio de lo que puede ser de otra manera.[11] Ahora bien, si la disposición a producir acompañada de regla (ἕξις μετὰ λόγου ποιητική) se denomina arte (τέχνη), la disposición a actuar (πρακτική) acompañada de regla se denomina prudencia.[12] A decir verdad, Aristóteles no desarrolla apenas este tema, que para él parece ser totalmente obvio, a propósito de la prudencia. Sin embargo, es un poco más explícito a propósito del arte, del cual trata en este mismo libro VI bajo el título de las «virtudes», es decir, de las «excelencias» intelectuales. «El arte concierne siempre a un devenir, y dedicarse a un arte es considerar la manera de traer al ser una de esas cosas que pueden ser o no ser (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) y cuyo principio reside en el productor y no en la cosa producida.»[13] Este texto suscita dos comentarios. En primer lugar, lo contingente es denominado «aquello que puede ser o no ser», pero eso no es más que una especie de «lo que puede ser de otra manera», del mismo modo que el cambio según la esencia, el nacimiento y la destrucción (γένεσις καὶ φθορά) no es más que una especie del cambio en general.[14] Apenas hace falta subrayar que, para Aristóteles como para el pen-

9. VI, 7, 1141a 16.

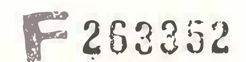
10. VI, 13, 1143b 20.

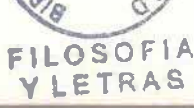
11. Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν (VI, 4, 1140a 1).

12. VI, 5, 1140b 5. Cf. comienzo del capítulo precedente.

13. VI, 4, 1140a 10-14.

14. *Física*, III, 1, 200b 32; V, 1; *Metafísica*, Z, 7, 1032a 15; H, 2, 1042b 8, etc.





samiento griego en general, el poder-ser no designa la posibilidad de un surgimiento *ex nihilo* ni el poder-no-ser la posibilidad de una vuelta a la nada, la *vertibilitas in nihil* de la que hablarán los cristianos,[15] sino que se trata sólo de la posibilidad de que esta esencia se disuelva en los elementos de la cual salió. Así pues, si el arte es productor de *entes* nuevos, no los saca de la nada, sino de lo indeterminado. El segundo comentario es que el dominio de lo contingente es más vasto que el del arte, puesto que, en el interior de las cosas contingentes, Aristóteles parece distinguir aquellas cuyo principio reside en el productor —son los *artefacta*— y aquellas cuyo principio reside en la cosa producida misma, que son los seres naturales.[16] Si la situación de los objetos de producción, los *factibilia*, es clara,[17] ¿dónde situar los objetos de la acción, los *agibilia*? No parece que eso sea propiamente hablando el dominio de la naturaleza; pues, si es verdad que el agente tiene en él mismo su propio principio y que en esto está emparentado con el ser natural, su acción en el mundo implica su propia sustitución en lugar de los agentes naturales, introduciendo así una cierta artificialidad. La acción inmanente, la praxis, tiene menos por objeto la naturaleza que los fallos o el carácter inacabado de la naturaleza, siendo esa indeterminación precisamente la que permite a Aristóteles poner los procesos naturales en el dominio del «poder ser de otra manera».[18] Desde este

15. Cf. santo Tomás, *Suma teológica*, III, q. 13, a. 2: «Omnis creatura est vertibilis in nihil».

16. Cf. en *Física*, II, 1, 192b 13-14, la definición del ser natural: «aquello que tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo»; κίνησις tiene aquí el sentido lato de «cambio».

17. Cf. 1140a 14: «El arte no concierne ni a las cosas que existen o cambian necesariamente ni tampoco [entre las cosas que permanecen, es decir, las cosas contingentes] a los seres naturales que tienen en ellos mismos su principio».

18. Hay que decir aquí que esta expresión puede tener dos sentidos: significa de entrada que una cosa puede *volverse* distinta de lo que es; pero significa también que la cosa que es lo que es *podría* ser actualmente diferente de lo que es. En el primer sentido, la expresión designa las cosas en movimiento con relación a las cosas en reposo; en el segundo, corresponde a nuestro concepto de contingencia opuesto al de necesidad. Nos parece que Aristóteles no siempre distingue claramente estos dos sentidos: a veces lo contingente es opuesto a lo eterno; otras veces lo contigente es opuesto a lo necesario en el interior del mundo del devenir, reconociendo entonces que puede haber movimientos necesarios (cf. τῶν ἐξ ἀνάγκης ... γινομένων de la línea 1140a 14). Pero este desplazamiento de sentido, de la simple movilidad a la contingencia en el sentido estricto, no es fortuito: tal como hemos mostrado en otra

punto de vista, el caso de la acción no difiere fundamentalmente del de la producción:[19] una y otra no son posibles más que en el horizonte de la contingencia, que debe ser entendida, no como una región del ser, sino como una cierta propiedad negativa que afecta a los procesos naturales.

Así pues, estamos autorizados a aplicar a la prudencia lo que Aristóteles dice, para concluir, del arte: «En cierta manera, el dominio del arte es el mismo que el del azar, como lo dice también Agatón: *El arte ama el azar y el azar ama el arte*».[20] No es importante saber lo que Agatón quería decir con eso, probablemente que el arte es el fruto de la inspiración, más que el resultado de reglas concertadas. En cambio, es interesante apuntar que Aristóteles recurre una vez más a la sabiduría de los poetas para recordar, de una manera voluntariamente velada, que las empresas humanas tienen una cierta afinidad, quizá incluso una cierta complicidad, con el azar. Igualmente, no hay duda de que es aquí más inoportuno que nunca aplastar esta ligera insinuación de Aristóteles bajo comentarios demasiado sabios. No se habrá explicado nada, por ejemplo, invocando los textos en los que Aristóteles nos dice que la salud es indiferentemente el fruto de un azar o del arte,[21] pues esto probaría más una concurrencia entre el azar y el arte, cuyo feliz resultado sería reivindicado por ambos, que una afinidad recíproca. Más aún, en otros

parte (*Le problème de l'être*, pp. 418 ss. y 468 ss.), el movimiento es fundamento de la contingencia en sentido estricto, al disociar el ser en potencia y el ser en acto, e introducir así el tiempo, es decir, la posibilidad del obstáculo (cf. *Anal. post.*, II, 12, 95a 24-b 1) entre la causa y el efecto. El movimiento, que es «estático» (*Física*, IV, 13, 222b 16; cf. *Le problème de l'être*, p. 433), es decir, hace salir al ser de sí mismo, es el comienzo de la indeterminación, de la aventura. Lo que Aristóteles llama «movimientos necesarios» designa los movimientos de los astros, y sólo éstos, es decir, los movimientos que por su circularidad son una imitación de la inmovilidad. Pero se puede decir que a nivel del mundo sublunar hay una identidad entre movilidad y contingencia.

19. Veremos en el capítulo siguiente las consecuencias de esta asimilación, que subraya, por ejemplo, R.-A. Gauthier en su comentario: «Aristóteles ... no hace ... más que aplicar a la acción moral nociones primitivamente elaboradas para explicar la actividad productora» (p. 199, a propósito del análisis de la deliberación en el libro III; pero la nota vale también para el libro VI).

20. VI, 4, 1140a 17 ss. La cita de Agatón (τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην) constituye el fragmento 6, Nauck.

21. *Part. anim.*, I, 1, 640a 28-29; *Retórica*, I, 5, 1362a 2-5; cf. *Física*, II, 5, 197a 5, y el comentario de Simplicio (en *Física*, 327, 27-328, 6).

textos Aristóteles, conforme al optimismo racionalista de los sofistas, nos enseña que el azar debe difuminarse poco a poco ante los progresos del arte.[22] Pero en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* la intención de Aristóteles no es oponer el arte al empirismo vacilante y azaroso, sino a la ciencia, de la cual Aristóteles nos recuerda que trata sobre lo que no puede ser de otra manera.[23] Lo que Aristóteles quiere decir aquí es que, en un mundo perfectamente transparente a la ciencia, es decir, en el cual estaría establecido que nada puede ser de otra manera a como es, no habría ningún sitio para el arte ni, de una manera general, para la acción humana. Si estuviera científicamente establecido que el enfermo debe morir o que debe curarse, sería inútil llamar al médico: la universalidad de la explicación científica sería la justificación de la pereza humana.[24] Por el contrario, el hecho de que haya en el mundo hechos de azar inexplicables e imprevisibles es una invitación siempre renovada a la iniciativa del hombre. Para comprender este sendero del pensamiento hace falta liberarse de la mentalidad moderna que tiende a ver en la técnica una *aplicación* de la ciencia.[25] Esta última concepción no tiene sentido sino porque la ciencia moderna se contenta con seguir en la naturaleza las series causales múltiples, cuya misma pluralidad deja una parte a la contingencia y así un campo a la actividad humana. Pero, para un griego, la ciencia es una explicación total y no puede desarrollarse más que suprimiendo la contingencia. El arte muere a base de ciencia e, inversamente, sólo tiene sitio y sentido en la medida en que la ciencia no explica ni *puede* explicar todas las cosas. Así, el arte no progresa en el mismo sentido que la explicación científica: desaparecería más bien a medida que ésta progresara. Pero Aristóteles se asegura de que no progresará siempre, pues siempre se encontrarán obstáculos irreductibles que se resumen en la indeterminación de la materia, otro nombre de la contingencia, y así el arte no tendrá fin. El arte no es, como lo será para Bacon, el hombre

22. *Política*, I, 11. 1258b 35-36; cf. *Metafísica*, A. 1, 981a 3-5.
23. VI, 3, 1139b 20.
24. Sobre el *argumento perezoso*, consecuencia de la necesidad universal, cf. Cicéron, *De fato*, XII-XIII, 28-29 (véase *infra*, pp. 108-109).
25. Cf., por ejemplo, Descartes, *Discurso del método*, parte VI: «Conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean ... los podríamos emplear del mismo modo para todos los usos que nos son propios y así volvernos dueños y poseedores de la Naturaleza».

añadido a la naturaleza, sino el hombre insinuándose en las lagunas de la naturaleza,[26] no para humanizarla, sino para acabarla en ella misma, para naturalizarla. Ahora bien, la naturaleza del mundo sublunar estará siempre separada de ella misma y sus lagunas no serán jamás abolidas del todo. La filosofía aristotélica de la contingencia explica que el arte no haya unido su suerte a los progresos de la ciencia, sino a sus fracasos, y que no prospere más que en una atmósfera de azar.

Los comentarios precedentes no impiden que el azar y el arte sean —conforme a la tripartición platónica, retomada por Aristóteles,[27] de la naturaleza, el arte y el azar— causas eficientes distintas: el arte humano utiliza el azar para suplantarlo, y tanto uno como otro no son más que aproximaciones a la naturaleza, de manera que la tripartición de la naturaleza, el arte y el azar no tanto delimita tres dominios diferentes cuanto distingue las tres especies de causas por las cuales la naturaleza inacabada del mundo sublunar tiende más o menos felizmente a sus fines. Por otra parte, la frase de Agatón no significa en el pensamiento de Aristóteles que el arte sea una actividad adivinatoria y sin principios: va, por el contrario, acompañada de regla, μετὰ λόγου. Pero esta racionalidad, de la cual veremos que es sólo «deliberativa», no tendrá jamás la exactitud que tiene la de la ciencia. Aristóteles invoca aquí ejemplos que, acercándonos a los ámbitos de aplicación de la prudencia, nos permiten comprender mejor su pensamiento: el de la medicina, donde la complejidad de los casos siempre singulares escapa a la generalidad de las «listas de prescripciones»; y, más aún, el ejemplo de la estrategia o de la navegación, que comportan una gran parte de azar,[28] y donde ninguna

26. «El arte acaba lo que la naturaleza no puede llevar a término» (*Física*, II, 8, 199a 15-17); su papel es ayudar a la naturaleza «y llenar sus lagunas» (τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν) (*Protréptico*, fr. 11 W; IX, 50, 1-2, Pistelli). Cf. nuestra obra *Le problème de l'être*, pp. 498-499.
27. *Metafísica*, Z, 7, 1032a 12-13; cf. Λ, 3, 1070a 6-7 (donde la τύχη es distinguida del αὐτόματον, cf. *infra*). En la *Ét. Nic.*, III, 5. 1112a 32-33, Aristóteles añade la necesidad y reemplaza el arte por la inteligencia (para esta última sustitución cf. *Física*, II, 6, 198a 5-6; *Metafísica*, Λ, 6, 1071b 35. Esta asimilación de la τέχνη y del νοῦς era por otra parte conforme al modelo platónico (cf. *Leyes*, X, 888e-889a). Cf., además, *Protréptico*, fr. 11 W, 49, 1-11 P; *De philosophia*, fr. 21 W (Cicerón, *De natura deorum*, II, 16, 44). Sobre la interpretación de esta doctrina en Aristóteles, cf. nuestra obra *Le problème de l'être*, p. 426, n. 6.
28. *Ét. Eud.*, VIII, 2, 1247a 5-7; *Ét. Nic.*, III, 5, 1112b 4-7.

ciencia dispensa al hombre del arte de captar mediante una intuición madurada por la experiencia, pero cada vez única, el terreno o la ocasión favorables, o el viento imprevisible que llevará el navío a buen puerto.

II

En el fragmento que precede hemos asimilado, tal como nos invitaba el contexto, azar y contingencia. Si saliéramos del marco, necesariamente de carácter tan sólo aproximado en este ámbito, de la *Ética*,[29] tendríamos que recordar los análisis de la *Física* sobre el azar.[30] Pero éstos no serían aquí de gran ayuda. Parece establecido que el análisis erudito de la *Física* representa una «elaboración relativamente tardía ... de la noción primitiva y más amplia con la que el Estagirita se había contentado anteriormente»,[31] y que, desde entonces, el libro VI de la *Ética a Nicómaco* continúa refiriéndose a esta noción primitiva que es al mismo tiempo la noción popular y religiosa del azar. Por lo demás, el análisis erudito de la *Física* hace alusión en varios momentos a esta noción. En el examen preliminar de las opiniones, Aristóteles recuerda que, para algunos, «el azar es una causa, pero oculta a la razón humana, porque sería algo divino y demoníaco en un grado superior».[32]

1) Una doctrina así, si bien parece extraña al Aristóteles de la *Física*, no la había tenido él mismo siempre por despreciable. En la

29. La ética se contenta con consideraciones en forma de esbozo, ὡς τύπῳ: *Ét. Nic.*, I, 1, 1094a 25; 1094b 20 ss.; 11, 1101a 27; II, 2, 1104a 1; 7, 1107b 14; III, 12, 1117b 21, etc.

30. *Física*, II, 4-6.

31. A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2.ª ed., p. 313.

32. Δοκεῖ εἶναι αἰτία μὲν ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τι οὖσα καὶ δαιμονιώτερον (II, 4, 196b 5-7). La primera parte de la fórmula, ya clásica sin duda en tiempos de Aristóteles, se reencontrará casi tal cual en los estoicos, que definían el azar αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (SVF, II, 965-973). Pero el sentido es bastante distinto de un contexto al otro: se pasa de la idea de una Causa escondida en tanto que trascendente, a la de una ignorancia de las causas que debe desaparecer ante los progresos del saber. La fórmula autoriza tanto una concepción mística del azar como su negación en nombre de una concepción «determinista» de la naturaleza. Aecio, I, 29, 7, atribuye ya la fórmula a Anaxágoras y a Demócrito; para esta idea, cf. Demócrito, fr. 119, Diels. Sobre ἄδηλος, cf. *infra*, p. 89, n. 48.

Ética a Eudemo estudia minuciosamente el concepto de *buena fortuna* (εὐτυχία) y se pregunta si el hombre afortunado es tal por naturaleza o de otra manera. No puede ser, responde, a causa de sus propias cualidades, morales e intelectuales, pues la buena fortuna es algo irracional y no puede ser explicado.[33] Tampoco puede ser por una protección divina que compensaría sus defectos naturales, pues sería indigno de los dioses proporcionar sus favores a los hombres más malvados.[34] Queda tan sólo que la buena fortuna, si no viene ni del mérito de los hombres ni de la protección de los dioses, es producida por la naturaleza. Pero, por otro lado, «la naturaleza es la causa de aquello que es siempre uniforme o de lo que acontece con más frecuencia, y el azar (τύχη) es lo opuesto».[35] Mas esta objeción, ¿no descansa sobre una concepción errónea del azar? Aristóteles se lo pregunta, sugiriendo una teoría según la cual «es necesario descartar completamente el azar y decir que nada acontece por azar, pues cuando decimos que el azar es una causa, es que en realidad existe otra causa pero no la vemos, y es por ello que, cuando se define el azar, se hace de él una causa impenetrable al razonamiento humano (αἰτίαν ἄλογον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ), como si se tratara de una cierta naturaleza».[36] Aristóteles acaricia aquí la hipótesis según la cual el azar sería un nombre dado a nuestra ignorancia de las causas verdaderas y, aunque rechaza debatir este problema en un marco que no es el suyo, «pues esto sería —dice— otra cuestión»,[37] se presiente que su simpatía va hacia esta doctrina cuando escribe la *Ética a Eudemo*. Pero la continuación del pasaje precisará en qué sentido hay que entenderlo: esta causa oculta al entendimiento humano que se denomina impropiamente azar es ciertamente una causa natural —y en este sentido es verdad decir que los hombres afortunados lo son por naturaleza—,[38] pero esta naturaleza no se ha de

33. *Ét. Eud.*, VII, 14, 1247a 14.

34. 1247a 28.

35. 1247a 31.

36. 1247b 4-8. Se advertirá la analogía de la fórmula que define aquí el azar con las que hemos citado anteriormente. Los manuscritos dan ἀνάλογον, que no tiene ningún sentido, y que se ha sustituido por ἄλογον. Pero parece que se debería leer ἄδηλον (lo cual daría exactamente la fórmula que será retenida por los estoicos).

37. 1247b 8.

38. 1247b 28.

entender en el sentido de los físicos: es la buena o mala naturaleza, el buen o mal nacimiento, que es un don de los dioses, no para recompensar nuestros méritos o suplirlos, sino el don inicial constitutivo de nuestro sino, que no es una consecuencia, sino la fuente de nuestros méritos y deméritos. Aristóteles va incluso más lejos: la Divinidad no se contenta con darnos la existencia para dejarnos luego a nuestra libre disposición, sino que la mueve en cada uno de sus instantes. Cuando queremos lo que es necesario, como y cuando es necesario —lo cual es la definición misma de la intención virtuosa—, no hay que creer que esto es en última instancia el resultado de una libre deliberación, lo cual Aristóteles demuestra por reducción al absurdo de la manera siguiente: «No se delibera después de una deliberación previa que presupone a su vez una deliberación, sino que existe un punto de partida (ἀρχή); y no se piensa después de haber pensado en pensar, hasta el infinito. El pensamiento, pues, no es el principio del pensamiento ni la deliberación el de la deliberación. ¿Cuál puede ser entonces el principio, si no es el azar? Pues entonces todo ocurrirá por azar, si existe un principio que no comporta más principio que él mismo ... La cuestión es saber cuál es el principio del movimiento en el alma. La respuesta es clara: en el alma como en el universo es Dios quien mueve todas las cosas; y se puede decir que en un sentido mueve todas las cosas lo que hay de divino en nosotros».[39]

Se puede apreciar la alta idea que Aristóteles se hace aquí del azar, o al menos de aquello que representa: es el nombre dado por nuestra ignorancia a la Causa de las causas, aquella que mueve todas las cosas sin ser movida ella misma, al Principio que se funda en sí mismo, es decir, Dios. Dios es el Primer Motor de nuestra alma y del Universo; en este sentido, es el Azar fundamental al que está suspendida nuestra existencia. La consecuencia que saca de ello Aristóteles es que los hombres afortunados no deben su fortuna a su inteligencia ni, más particularmente, a su capacidad de deliberación: «Sea cual sea el lado hacia el que se inclinen, tienen éxito sin reflexión (ἄλογοι ὄντες) y deliberar no les sirve de nada, pues tienen en sí un principio que es mejor que el intelecto y la deliberación, en tanto que los otros no tienen sino el razonamiento; ellos no tienen éste, sino que están

39. 1248a 18-27.

habitados por el dios».[40] Así, si es cierto que en un sentido todo está regido por el azar, es decir, por Dios, hay que corregir esta primera afirmación precisando que la Divinidad no inspira directamente más que a los hombres que ella misma ha elegido: los otros son abandonados a las mediaciones laboriosas del razonamiento y de la deliberación. La buena fortuna (εὐτυχία) y la buena cuna (εὐφυΐα, εὐγένεια) hacen inútil el ejercicio del intelecto (νοῦς) e incluso de la virtud, que no es sino un «instrumento del intelecto».[41] A la inversa, las virtudes intelectuales y morales, y en particular la virtud de la *prudencia*, que las resume todas, no son más que un sustituto, un remedio último para aquellos que tratan de reencontrar, por medio de la deliberación, los bienes que los hombres afortunados reciben inmediatamente de los dioses.[42] Tales hombres, «aunque poco dotados para el razonamiento, encuentran por azar (ἀποτυγχάνουσιν) los atributos de los prudentes y los sabios, y sobre todo la aptitud para una adivinación rápida ... Ésta les permite ver el futuro y el presente, y son hombres cuyo poder de razonar (λόγος) está relajado ... Pues el Principio parece actuar con tanta más fuerza cuanto más se relaja el poder de razonar».[43]

40. 1248a 29-33.

41. Ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον (1248a 29).

42. Este carácter de remedio último que Aristóteles atribuye aquí a la prudencia y a las virtudes morales vuelve a salir en una fábula que san Agustín toma prestada al *Hortensio* de Cicerón, quien, según toda verosimilitud, la tomó a su vez del *Protréptico* de Aristóteles: supongamos que somos transportados a la Isla de los Bienaventurados. ¿Tendríamos necesidad de elocuencia, si allí no hay tribunales? ¿De valor, si no hay peligros que afrontar? ¿De justicia, si no hay propiedad? ¿De templanza, si no hay deseos que dominar? ¿De prudencia, si no hay que escoger entre bienes y males? Sólo quedaría la contemplación, «la única cosa que hace loable la vida de los dioses» (resumimos así a san Agustín, *De Trinitate*, XIV, 9, 12. Jámblico, en *Protréptico*, IX, 53, 3 ss. P, fr. 12 W, cita también esta fábula, pero nos parece que altera completamente el sentido). Ciertamente, este texto insiste sobre las condiciones *objetivas* de la virtud, mientras que el de la *Ét. Eud.* lo hace sobre sus condiciones *subjetivas*; pero, en ambos casos, se trata de mostrar que Dios —o el hombre inspirado— escapa de estas condiciones, que son igualmente limitaciones, y con ello de la obligación de la virtud. La virtud nace de la finitud y desaparece con ella. El texto sobre la Isla de los Bienaventurados se ha de acercar, evidentemente, a *Ét. Nic.*, X, 8, 1178b 9-18 (cf. *supra*, p. 78). Sobre este tema de que Dios es «mejor que la virtud» (τιμιώτερον ἀρετῆς, βελτίων τῆς ἀρετῆς), cf. *Ét. Nic.*, VII, 1, 1145a 26; *Magna Moralia*, II, 4, 1200b 14.

43. 1248a 34-b 1.

A menudo se ha puesto de relieve la coloración mística de estos pasajes,[44] la cual parece estar en contradicción con el humanismo profesado en el libro VI de la *Ética a Nicómaco.* Allí el azar, asimilado a la contingencia, parece, por su determinación misma, solicitar la iniciativa productiva de los hombres y autorizar la eficacia de sus deliberaciones. Aquí el azar domina todo, es la causa oculta del universo: la acción y la deliberación de los hombres, incluso cuando son virtuosas, no pueden oponerse a él, ni mucho menos concurrir con él. La prudencia estaría aquí tan poco ligada al azar como a su condición, que no sería requerida como remedio último más que en los hombres ciegos para el Destino que los conduce. La prudencia no es aún la facultad de prever, «el ojo del alma», sino, al contrario, la marca de su ausencia y como su sustituto, la agitación irrisoria de los hombres que tratan de suplir por sus propias fuerzas la inspiración ausente del dios, y que no siempre lo consiguen.

Pero la concepción del azar sugerida por este texto no está tan clara ni exenta de dificultades como lo parece de entrada. Pues ya aparece, al lado de la noción religiosa de azar —Fuerza oculta que dirige todo—, otra concepción que une el azar no a la trascendencia insondable de la Divinidad, sino a los fallos de su acción. El azar es, ya lo hemos visto, opuesto en este texto a la naturaleza como lo excepcional a lo uniforme.[45] Un poco más adelante Aristóteles precisa que el evento del azar es el que se deriva de causas que son indefinidas e indeterminadas (ἀπείρων καὶ ἀορίστων), es decir, del género de causas de las que no puede haber ciencia.[46] Sin duda, el sentido general del texto permite entender que Aristóteles toma partido ampliamente por la imposibilidad de una ciencia del azar, puesto que hay algo más elevado que la ciencia, que es Dios.[47] Pero lo indefinido y lo indeterminado no designan nunca en él, ni por lo de-

44. L. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 5, 11; W. Jaeger, *On the Origin and Cycle*, p. 443. Si bien Ollé-Laprune no saca ninguna consecuencia «genética» de esta consideración, Jaeger ve en ella la marca del carácter todavía platonizante de la *Ética a Eudemo*, cuya teoría del azar evocaría la «doctrina platónica tardía de la fortuna divina».

45. 1247a 31.

46. 1247b 12-13.

47. Cf. 1248a 27-28: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον.

más en la filosofía griega en general, el correlato de nuestra ignorancia (que es expresada por ἄδηλος),[48] sino propiedades objetivas de las cosas: desde entonces hay que admitir que lo que es indeterminado para nosotros lo es también en sí, es decir para Dios. Pero la incertidumbre más grave se encuentra en la concepción de la relación entre la moción divina y la deliberación humana. Toda deliberación —comienza por decir Aristóteles— está impulsada por Dios, lo cual parecería significar que el sentimiento de libertad que la acompaña es ilusorio y que la deliberación es, en cuanto tal, ineficaz. Pero a continuación Aristóteles parece distinguir dos categorías de hombres: los que deliberan y los que no pueden deliberar[49] pero están habitados por el dios. En resumen, la deliberación no está presente universalmente en el hombre, y allí donde está presente debe tener un sentido. Pero este sentido, ¿cuál puede ser? Si la deliberación es una apariencia, ¿por qué Dios, que «mueve todo», no podría prescindir de ella, como hace con los hombres «afortunados»? Y si no lo hace, ¿no es cierto que *deja* permanecer la deliberación, allí donde la inspiración está ausente, más que provocarla? En otras palabras, si todo está impulsado por Dios, ¿por qué su moción se ejerce a veces directamente y a veces mediatamente? Esta mediación misma, ¿no es acaso el signo de que Dios no puede mover *inmediatamente* todas las cosas, pues tiene necesidad de intermediarios? Pero, entonces, estos intermediarios ¿no vivirán su propia vida, sustituyendo a Dios, antes que ser dóciles e inútiles agentes suyos?

Ciertamente, una concepción de este género no está desarrollada expresamente en el capítulo en cuestión de la *Ética a Eudemo.* Pero sólo ella permite comprender que Aristóteles, aunque ve en la deliberación un modo de determinación menos elevado que la inspiración, no le niega toda eficacia propia, puesto que no sólo se triunfa por la buena fortuna,[50] sino por la prudencia y la virtud.[51] Ciertamente, más valdría ser guiado por Dios y no tener que ser prudente ni virtuoso; pero, a falta de buena fortuna, no le queda al hombre más que contar con él mismo, y lo *puede* hacer, puesto que la

48. Sobre esta noción, cf. P.-M. Schuhl, «Adèla», en *Homo*, Anales publicados por la Facultad de Letras de Toulouse, I, 1953, pp. 85-93.

49. οὐ δύνανται (1248a 34).

50. Como parece decir Aristóteles en 1247a 12, 28.

51. 1246b 37.

ausencia de buena fortuna no significa mala fortuna, sino una indeterminación propicia a la acción humana.

2) Sin embargo, no es en la *Física* donde serán desarrolladas tales perspectivas, que llevarían a fundar la acción sobre la contingencia. La meta de Aristóteles es aquí aportar una teoría del azar que se integre en el marco de su teoría general de la causalidad. Desde este punto de vista, si Aristóteles reconoce las implicaciones antropológicas tradicionales de la noción de τύχη,[52] no ve en ellas más que una denominación extrínseca que no afecta a la teoría misma. El azar, que atañe a los seres dotados o no de capacidad de escoger (en este último caso se denomina αὐτόματον), es para Aristóteles el encuentro, no de dos series causales, sino de una relación de causalidad cualquiera y de un interés humano, o el encuentro de una serie causal real, dotada de cierta finalidad, y de una finalidad imaginaria tal como podría ser reconstruida retrospectivamente a partir del resultado. Es conocido el célebre ejemplo del hombre que va al mercado y encuentra por azar a su deudor:[53] todo sucede como si hubiera ido al mercado a recuperar su dinero, cuando en realidad fue por otro motivo; este último motivo, el único real, es entonces causa *por accidente* de un efecto que no era entrevisto como tal, el cobro de la deuda. Se ve que esta concepción del azar no introduce falla alguna en el encadenamiento causal; el azar no hace más que sobreañadir una intención, pero, siendo imaginaria, no añade ni quita nada de hecho a la realidad del proceso natural. El azar no es, en este sentido, más que una ilusión retrospectiva, la proyección de una finalidad humana sobre una relación causal que es de por sí completamente extraña a dicha finalidad.[54] Desde este punto de vista, la

52. *Física*, II, 6, 197a 36-b 13, esp. 197b 1 ss.: Ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις. Διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην.

53. II, 5, 196b-197a 5.

54. Se notará que esta proyección de una finalidad humana o, más en general, de un interés humano —constitutivo del azar— no aparece menos en el caso de lo que Aristóteles llama αὐτόματον. En este caso, en efecto, el sujeto es un ser inanimado o, al menos, no dotado de elección (προαίρεσις), pero el efecto no es *por azar* más que por su relación con un interés humano (así el trípode que cae sobre sus pies, como «para servir de sede», 197b 17) o por su semejanza con una finalidad humana (así el caballo que parece encontrar su salvación en la huida, 197b 15). La distinción entre τύχη y αὐτόματον nos parece de poca importancia y, por lo demás, Aristóteles no se atiene siempre a ella.

teoría del azar en el libro II de la *Física* parece sin relación con el problema de la contingencia[55] —la expresión ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν no se encuentra, por otra parte, ni en el libro II ni en el resto de la *Física*— y parecería incluso comportar una interpretación determinista.

Pero en el seno de la misma argumentación se trasluce otra manera de concebir el azar: la que lo considera no como causa, sino como efecto. Desde este punto de vista, en efecto, el azar, *en tanto que encuentro* de una serie real y de un fin no perseguido efectivamente, aparece como un hecho excepcional[56] y sin causas, al menos asignables: en este sentido el azar pertenece al dominio de lo indeterminado,[57] pues sus causas, siendo causas por accidente, son indeterminadas:[58] «La causa por sí es determinada, la causa por accidente es indeterminada; pues la multitud de accidentes posibles de una cosa es infinita».[59] El azar no aparece, pues, más que en un mundo donde el accidente —es decir, aquello que acontece, συμβαίνει, a una cosa— no se deja reconducir a la esencia, un mundo donde no todo es deducible, donde la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisibles las combinaciones que pueden resultar de ellos.

3) Es esta tercera concepción del azar, de un azar que no sería posible más que sobre un fondo de indeterminación objetiva, es decir, de contingencia, la que aparece paulatinamente en otra línea de pensamiento de la que sería índice el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Se podría decir que esta línea de pensamiento es menos física que teológico-antropológica, pues en ella el mundo es abordado como el lugar en el que se instituye la relación del hombre y lo divino. El punto de partida parece ser el rechazo por Aristóteles de la

55. Cf. A. Mansion, *op. cit.*, p. 314: «La adjunción, en una noción más estricta de azar, de una nota nueva —la de una causa que desemboca en un fin que no se había perseguido— no aporta ninguna indicación suplementaria que permita determinar el carácter de necesidad o de contingencia de la actividad salida de esta causa».

56. Esa es la idea banal del azar (II, 5, 196b 13-15, 197a 19-20; cf. 197a 30, sobre el carácter incierto, ἀβέβαιον, de la fortuna), pero que Aristóteles retoma por su cuenta en la definición científica que da de ella (197a 32-35).

57. Ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ (5, 197a 9-10).

58. 197a 8, 21: ὥστ' ἐπειδὴ ἀόριστα τὰ οὕτως αἴτια, καὶ ἡ τύχη ἀόριστον.

59. 196b 27-29.

noción ya tradicional de Providencia. A veces se ha pretendido que Aristóteles admitía tal noción.[60] Pero el pasaje que se invoca generalmente en este sentido tiene una significación muy diferente: «Si los dioses se cuidan de los asuntos humanos, como se admite comúnmente (ὥς δοκεῖ), será quizá razonable pensar que ponen su complacencia en la parte mejor del hombre y la que tiene más afinidad con ellos (la cual no podría ser otra que el intelecto), y que recompensan generosamente a los hombres que cuidan y honran más esta parte».[61] No sólo se trata aquí, como apuntan Zeller[62] y Dirlmeier,[63] de una alusión a creencias populares que Aristóteles no tomaría necesariamente por suyas; más bien se presenta esta alusión bajo una forma hipotética: si hay una Providencia, los sabios deben ser felices.

Pero, los sabios, ¿son felices? Se sabe que sobre este punto capital Aristóteles discrepa de la tradición socrática, que asimilaba la felicidad a la sabiduría o a la virtud. Son numerosos los textos, en especial los del libro I de la *Ética a Nicómaco*, que hacen de la virtud la condición necesaria pero no suficiente de la felicidad. Es necesario introducir en la definición de la felicidad los bienes exteriores y los bienes del cuerpo, «el buen nacimiento, una feliz progenie, la belleza física: no se es, en efecto, del todo feliz si se tiene un aspecto desgraciado, si se es de baja extracción, si se vive solo y sin hijos».[64] Sin embargo, tales bienes no se adquieren por el ejercicio o el mérito: dependen de la buena fortuna (εὐτυχία). Ciertamente ésta no basta para definir la felicidad (εὐδαιμονία), pero sin ella no hay felicidad posible, y esto en un doble sentido: primero, porque la virtud necesita una materia para ejercerse y, como ya hemos visto, un «mundo», es decir, condiciones que no dependen de nosotros: amigos, dinero, un cierto poder político[65] y también ocasiones que no son ofrecidas a todos (así, Hércules fue afortunado al encontrar

60. Cf. W. J. Vernedius, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis*, V (1960), p. 60, n. 8.
61. *Ét. Nic.*, X, 9, 1179a 24 ss.
62. *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, 1921^4, pp. 388-389.
63. En su comentario *ad loc.*, p. 597.
64. *Ét. Nic.*, I, 9, 1099b 2 ss. Cf. 8, 1098 b 12 ss.; *Ét. Eud.*, I, 2, 1214b 11-17; *Retórica*, I, 5, 1360b 18.
65. I, 9, 1099b 1.

el león de Nemea y la hidra de Lerna);[66] pero, en un segundo sentido, no puede haber felicidad total sin una plenitud de vida (βίος τέλειος),[67] lo cual supone sin duda una duración óptima, pero también la integridad del cuerpo y la prosperidad de nuestros proyectos, que los griegos resumen con el término εὐπραγία: también es sostener una tesis paradójica, a la cual Aristóteles no se adhiere en absoluto, declarar feliz a aquel que «sufre las peores torturas y los peores sufrimientos».[68] En este sentido, Solón sostenía que no se puede decir de un hombre que *es* feliz más que una vez muerto, pues, en tanto vive, está sometido a las vicisitudes del azar,[69] como lo prueba el ejemplo de Príamo cayendo en los mayores sufrimientos en la época de su vejez, al cual «nadie califica de feliz».[70] Sólo puede llamarse feliz la vida sustraída finalmente a las incertidumbres de un futuro que está oculto para nosotros,[71] cuando la vida es transformada en destino por la muerte.[72]

Ciertamente estas afirmaciones, que corresponden a la conciencia popular de lo trágico de la vida y que retoman temas desarrollados por los poetas y los trágicos (el del sabio siempre expuesto a los avatares de la suerte, el del mundo y los hombres abandonados por los dioses a los caprichos del azar, o el cuadro de la injusticia triunfante), no son referidas por Aristóteles más que en desarrollos aporéticos y a beneficio de inventario. De hecho, estas advertencias de la prudencia popular contradicen a sus ojos el que es uno de los predicados esenciales de la felicidad: la *estabilidad*.[73] La felicidad debe, pues, ser sustraída ya en su concepto a la inestabilidad del azar,[74] sin lo cual el hombre feliz sería semejante a un *camaleón* o a una *casa*

66. Sobre la ocasión, cf. § siguiente. Este tema será retomado por Epicteto (*Coloquios*, I, 6, 36; II, 16, 44); pero para él todas las circunstancias valen, al menos si se sabe utilizarlas.
67. I, 6, 1098a 18; 10, 1100a 4; 11, 1101a 16; X, 7, 1177b 25.
68. ...κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα (I, 3, 1096a 1).
69. I, 11, 1100a 10, 17, 36 ss. Es este un lugar común de la tragedia (Esquilo, *Agamenón*, 928; Sófocles, *Edipo rey*, 1528-30; Eurípides, *Andrómaca*, 100).
70. I, 10, 1100a 8-9; 11, 1101a 8.
71. Τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν (I, 1101a 18). Cf. Sófocles, *Áyax*, vv. 1418-1420.
72. Aristóteles incluso se pregunta si el hombre muerto no continúa estando afectado por los sufrimientos de sus descendientes (11, 1100a 18 ss).
73. Βεβαιότης (11, 1100a 13).
74. Es un predicado tradicional del azar el ser ἀβέβαιον (*Física*, II, 5, 197a 30).

que amenaza ruina.[75] Ahora bien, entre las actividades del hombre, no hay otras más estables que las actividades virtuosas y, en especial, la más elevada de todas, la contemplación.[76] ¿Qué podemos decir sobre esto? De entrada, sin duda —este tema será largamente desarrollado en el libro X—, que el sabio es de todos los hombres aquel que más se basta a sí mismo, el más autárquico, αὐταρκέστατος;[77] pero también que, en el ejercicio mismo de las virtudes morales, se puede siempre hacer de la necesidad virtud, es decir, soportar con resignación (εὐκόλως) los golpes de la suerte, o sacar partido de ellos para «llevar a cabo siempre con los recursos disponibles las mejores acciones posibles, como el buen general que utiliza en la guerra las fuerzas de las que dispone de la manera más eficaz, o el buen zapatero que hace los mejores zapatos posibles con el cuero que se le ha confiado».[78]

Esta vez se pueden reconocer aquí temas que pueden ser calificados de socráticos: el tema, procedente de Antítenes, de la autarquía, el tema cínico de los «trabajos» que son otras tantas ocasiones para el hombre de afirmar su excelencia. Pero lo que más llama la atención no es que Aristóteles desarrolle estos temas, que eran sin duda ya tradicionales en las escuelas filosóficas, es más bien la timidez, la falta de convicción con las que lo hace. Se puede comparar aquí el desarrollo aparentemente poco consistente de Aristóteles con el rigor en este punto de la moral estoica, heredera de la tradición socrática. La distinción de las cosas que dependen de nosotros y de aquellas que no dependen de nosotros, así como la exclusión de estas últimas de la definición de la felicidad, aportarán y serán las únicas que podrán aportar una respuesta perentoria a la objeción clásica del infortunio del sabio: el sabio es por definición feliz, si la felicidad reside en la virtud, si la virtud depende de nosotros y todo el resto es indiferente. Solamente con esta condición será realizada la ambición de todas las morales postsocráticas, que es, como ya se ha dicho, «la liberación mediante una actitud interior de todo aquello que los griegos se han puesto de acuerdo en designar como desgracia»,[79] no

75. *Ét. Nic.*, I, 11, 1100b 6-7.
76. *Ibid.*, 1100b 12-18.
77. X, 7, 1177b 1; cf. I, 5, 1097b 8, 14; X, 7, 1177b 21; 9, 1179a 3.
78. I, 11, 1101a 2 ss; cf. 1100b 31.
79. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2.ª ed., p. 219, n. 1; cf. p. 212. Cf. también M. Pohlenz, *La liberté grecque*.

sólo los males interiores —el error, la incertidumbre, la ignorancia, los vanos lamentos o la espera angustiada—, sino también los males exteriores: las enfermedades, la pobreza, el dolor, la esclavitud, las violencias, los insultos o las calumnias. A partir de este momento, el tiempo, lugar de la heteronomía y marca de mi impotencia, no puede nada contra mi felicidad: ésta es alcanzada en el instante de la acción virtuosa, que vale por una eternidad de felicidad. «Y no se tendrá necesidad de ningún espacio de tiempo para juzgar finalmente si alguien ha sido feliz o no, como si hubiera que esperar a que alcanzara el último día de su vida.»[80] La prudencia de Solón parecerá poco sabia a los sabios del estoicismo.[81] Más aún, en un segundo movimiento, que culmina la universal «realeza» del sabio, el nuevo estoicismo hará de las circunstancias, hasta entonces tenidas por indiferentes, una *materia virtutis*, una ocasión siempre abierta al ejercicio de la virtud.[82] Así pues, el mundo se disuelve en la transparencia y la disponibilidad: no hay nada ininteligible para el sabio, si se remite a la Providencia; nada es imposible para él, si se ha liberado de una vez por todas del miedo a la muerte, el único «dueño absoluto».[83]

Este tono es extraño a Aristóteles, que no se resigna a tener por indiferentes los bienes exteriores y los bienes del cuerpo. Pero sería vano tacharlo de pusilanimidad pequeñoburguesa, como si, asustado por las consecuencias radicales del socratismo, se hubiera quedado a medio camino en sus deducciones. En realidad, lo que opone Aristóteles a los socráticos, no es un menor o mayor rigor en el desarrollo de un tema, sino un divorcio radical en la visión del mundo. La intuición fundamental de Aristóteles es la de la *separación*, la distancia inconmensurable entre el hombre y Dios.[84] Ciertamente el hombre imita a Dios, pero sin poder alcanzarlo jamás. Así, el sabio es entre todos los hombres el que más se parece a Dios.[85] Es el

80. Cicerón, *De finibus*, III, 22, *ad fin.*
81. «Ille unus e septem sapientibus non sapienter ... monuit» (*ibid.*).
82. Séneca, *De Providentia*, IV, 6. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, esp. p. 124.
83. Cf. el dicho de Diógenes citado por Epicteto (*Coloquios*, IV, 1, 29): «No hay más que un medio de asegurar la libertad: estar dispuesto a morir». Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. fr. de Hyppolite, p. 164.
84. Cf. nuestra obra *Le problème de l'être*, pp. 305 ss.
85. *Ét. Eud.*, VII, 12, 1245b 15.

más autárquico, αὐταρκέστατος,[86] el más querido de los dioses, θεοφιλέστατος,[87] el más feliz, εὐδαιμονέστατος.[88] Pero estas expresiones se han de tomar por lo que son, es decir, por superlativos *relativos* y no absolutos. El sabio, como ya admitía Platón, no se asimila a Dios más que «en la medida en que es posible» (κατὰ τὸ δυνατόν).[89] Para Aristóteles esta «posibilidad» no llega a atribuirle perfecciones que son atributos exclusivos de Dios, como la contemplación de sí mismo.[90] El sabio es autárquico, pero esta autarquía no lo dispensa, como en el caso de Dios, de tener amigos, pues si «Dios es para sí mismo su propio bien», «para nosotros el bien implica una relación al otro».[91] El sabio se inmortaliza «tanto como es posible», ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται,[92] es decir, que sólo puede alcanzar un sucedáneo de inmortalidad. Y si la contemplación es «más continua que cualquier otra acción»,[93] esta continuidad no es nunca total en el hombre,[94] afectado por la fatiga,[95] sin contar con que la vida contemplativa supone la posibilidad del descanso.[96] A falta de éste, el hombre moral se contentará con la virtud ética que, como ya hemos visto, supone más mediaciones aún. Ahora bien, estas mediaciones no están a disposición del hombre. Forman parte de un mundo que no está quizá predispuesto a proporcionárselas y que, al menos en el desarrollo de sus episodios futuros, le está «oculto». ¿Se dirá entonces que para el sabio todo es pretexto para manifestar su valor, y que la indeterminación del mundo le da una plasticidad a la cual nosotros siempre podremos dar forma? Pero no cualquier cosa puede producir cualquier cosa en el mundo hiperdiversificado

86. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 1.
87. X, 9. 1179a 24, 30.
88. 1179a 31.
89. *Teeteto*, 176ab.
90. *Ét. Eud.*, VII, 12, 1245b 14-19; cf. *Magna Moralia*, II, 15, 1212b 33-1213a 7.
91. *Ét. Eud.*, VII, 12, 1245b 18-19. Sobre este problema cf. también *Ét. Nic.*, IX, 9; *Magna Moralia*, II, 15 (cf. *infra*, pp. 205-209).
92. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 33.
93. X, 7, 1177a 21-22.
94. *Metafísica*, Λ, 7, 1072b 16, 25; 9, 1075a 8-9.
95. *Ét. Nic.*, X, 4, 1175a 3-4; cf. *Metafísica*, Θ, 8, 1050b 22, y la reserva de *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 22.
96. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 4-26. Sobre la σχολή, de la que se ven privados los esclavos (1334a 20-21), cf. *Política*, VII, 15, 1334a 11-b 5.

de la virtud. No se puede ser valeroso en la paz, justo en la soledad, liberal en la pobreza. Es una «suerte» tener una guerra por hacer, contratos que firmar, una fortuna para distribuir. La virtud depende del mundo en cuanto a sus condiciones de existencia, y este mundo no depende de nosotros. He aquí al virtuoso Aristóteles, e incluso al contemplativo —que son menos dos personajes distintos que el mismo personaje en dos niveles diferentes de excelencia—, condenados a esta heteronomía, a esta dependencia respecto del «azar» que Aristóteles, sin embargo, parecía querer evitarle.[97]

Pero, en realidad, los textos en que Aristóteles insiste sobre la autarquía del hombre moral y aquellos donde reconoce su dependencia son menos contradictorios que complementarios. Unos definen la esencia de la felicidad, los otros sus condiciones de existencia. La felicidad se basta a sí misma, hay que pasar por mediaciones que no dependen de nosotros, de manera que, sea cual sea nuestro mérito, podemos no alcanzar la felicidad a la que tenemos derecho, y que dependería en efecto de nosotros *en el supuesto de que la tuviéramos*. Hay un punto trágico en la vida moral, que consiste en que la unión de la bondad y la virtud no es, por así decirlo, analítica, como creían los socráticos, sino siempre sintética, porque depende en una proporción irreductible del azar. Si este rasgo no ha llamado tanto la atención de los comentadores es porque este punto trágico tiene en Aristóteles un carácter residual, de manera que se ha podido ver en él la pervivencia de una prudencia popular —nada en demasía, no hay que retar a los dioses proclamando demasiado fuerte la autarquía y la «inmortalidad» del hombre—, de la cual Aristóteles no se habría librado completamente, o quizá sólo fuera una concesión puramente formal a esta mentalidad. Pero, si se quiere considerar como «modos de hablar» todo lo que en un filósofo va en el sentido de la mentalidad popular, se puede llegar a malinterpretar el sentido profundo del enraizamiento de este pensamiento en la tradición y la continuación eventualmente original de este fondo de pensamiento tradicional.[98] Lo trágico en Aristóteles es ciertamente

97. Véase, por ejemplo, la discusión tan problemática de Aristóteles sobre los límites de hecho de la autarquía del sabio en *Ét. Nic.*, X, 9, 1178b 33 ss.
98. Se cometería el mismo error con un filósofo como Kant si se pasaran por alto sus declaraciones de fidelidad a la piedad y la moralidad populares. El mismo problema se plantearía a propósito de la religión de Descartes. Una cierta crítica ra-

residual, pero en un sentido ontológico, por cuanto consiste en la distancia siempre acortada, pero nunca suprimible, que separa al hombre de la felicidad, o incluso la felicidad del hombre de la felicidad sin más, y que hace que los hombres puedan ser ciertamente felices, pero «como los hombres pueden serlo»;[99] la felicidad verdadera, la de la contemplación autárquica, está por encima de la condición humana, κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον,[100] y que incluso si el hombre puede sobrepasarse a sí mismo, no puede hacerlo más que «en tanto es posible».

Hemos subrayado anteriormente esta última fórmula. No es nueva, y aparece en todos los predecesores de Aristóteles,[101] como la expresión, a veces maquinal, de la antigua prudencia griega, que prohibía al hombre divinizar al hombre. Pero, en todo caso, en Aristóteles esta fórmula banal está cargada de implicaciones filosóficas, como si tomara al pie de la letra la advertencia que sus predecesores habían desatendido, sin lo cual no se comprendería la aporía que renace sin cesar sobre la buena fortuna que es requerida a la vez para las condiciones de ejercicio de la virtud y para su recompensa. Aristóteles llega a confiar en la naturaleza y en un Dios regulador, pero esta confianza siempre está matizada por una reserva. Hemos visto que hacía falta una buena naturaleza, un buen nacimiento, para ser virtuoso. En un pasaje al menos Aristóteles parece concedérselos liberalmente al hombre: la felicidad, dice, «debe ser accesible a la multitud, pues puede pertenecer a todos los que no son anormalmente ineptos para la virtud (τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετήν), si ponen de su parte algo de estudio y cuidado».[102] Así pues, todo el mundo es apto para la virtud y la felicidad, *salvo alguna excepción*. A pesar del optimismo de algunos comentadores,[103] llama menos la atención el universalismo de Aristóteles que la excepción

---

cionalista ha estado a lo largo de la historia de la filosofía en el origen de muchos contrasentidos, poniendo a cuenta de la «prudencia» mundana lo que era quizá el hecho, en un filósofo determinado, de una *reserva* por lo demás profunda respecto al mundo, al hombre y a lo divino.

99. Tal parece ser el sentido de la reserva μακαρίους δ' ἀνθρώπους (*Ét. Nic.*, I, 11, 1101a 20).

100. *Ibid.*, X, 7, 1177b 26.

101. Cf. *infra*, Tercera parte.

102. *Ét. Nic.*, I, 10, 1099b 18-20.

103. Cf. la cita de Rodier, p. 75, n. 137.

que él mismo se empeña en ponerle. Aunque no hubiera más que un monstruo en el mundo —y sabemos por los tratados de biología que hay muchos—, esto bastaría para establecer que el hombre no es dueño de su propia vida y que está sometido a un Azar fundamental, el cual, si puede crear monstruos, es decir, infelices malnacidos, tanto más podrá afectar a los inocentes y hacer prosperar a los malvados. La tragedia griega no decía otra cosa y, antes de ella, la poesía de Hesíodo o de Teognis. Aristóteles restringe lo trágico, pero no lo elimina enteramente: pues es la distancia que separa οἱ πολλοί de πάντες, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ de ἀεί, lo mejor posible del bien absoluto, el superlativo relativo del superlativo absoluto, el término de nuestros esfuerzos de su modelo inaccesible.

4) Si por una parte sería demasiado «discordante» «abandonar al juego del azar lo que hay de más grande y de más noble»,[104] es decir, la felicidad del hombre, sería más hermoso todavía que la cuestión no tuviera que plantearse o que se pudiera responder de otro modo que no fuera el pío deseo de ver la virtud accesible a *casi* todos y *casi* siempre recompensada.[105] Pero sólo podría ser así a condición de que el Dios de Aristóteles condescendiese a ocuparse del destino de los hombres y que su potencia estuviese a la altura de su bondad. Ahora bien, parece que toda la especulación teológica y metafísica de Aristóteles esté dominada por el doble sentimiento de la indiferencia de Dios respecto a un mundo que sería «peor» para él conocer que ignorar[106] y, por lo menos, respecto a su impotencia para gobernarlo en todos sus detalles. Este último tema es muy antiguo en la obra de Aristóteles. En el *De philosophia* ya criticaba la idea, desarrollada por Platón en el *Timeo* y, sobre todo, en las *Leyes*, de una Providencia que se extiende al mundo inferior mismo, aunque sea

104. *Ét. Nic.*, I, 10, 1099b 23.

105. La fórmula de la línea 1099b 17 sobre la felicidad como «recompensa de la virtud» (ἆθλον ... τῆς ἀρετῆς) no parece significar otra cosa que un ideal del cual estamos separados por los «azares» de este mundo. La larga discusión de Ollé-Laprune sobre si al instituir una relación analítica entre la virtud y la felicidad Aristóteles no suprime la noción de mérito (*Essai sur la morale d'Aristote*, pp. 154-170, esp. pp. 165-167) no sólo es anacrónica; desconoce las reservas que vuelven esta relación problemática.

106. *Metafísica*, Λ, 9, 1074b 27, 32.

con el concurso de seres intermedios —«ayudas» o «demonios»—,[107] encargados de mediar al nivel de lo particular los designios generales de la Divinidad.[108] No es que el Dios de Aristóteles no esté preocupado por el orden: como la Naturaleza, no hace nada en vano[109] y se podría decir también de él lo que Aristóteles dice de la Naturaleza, que actúa como un buen mayordomo, administrando lo mejor posible los recursos de que dispone.[110] Pero esta última metáfora expresa tanto los límites de la acción de Dios sobre el mundo como la extensión de su bondad. Dios quiere lo mejor, pero hace lo que puede, y no puede hacer todo lo que quiere.[111] La dualidad de Dios y de un mundo que no ha creado implica que, actuando al nivel del mundo, aquél esté sometido a las condiciones de éste, el cual no está dispuesto quizá a recibir su ley. El Dios estoico tampoco creará el mundo; pero *será* el mundo, y por ello el problema de la limitación de la Providencia no se planteará a los estoicos de la época clásica, puesto que la identidad de Dios y del mundo autoriza la perfecta racionalidad de éste y, sobre todo, la coincidencia del poder de Dios con su querer.

No se puede dudar de que el tema teológico de un Dios lejano, cuyo poder decrece en la misma medida de su alejamiento respecto de las cosas, es en Aristóteles el origen del tema cosmológico de la contingencia. Esta contingencia aristotélica no es fundamental, constitutiva, como lo será la contingencia del mundo para los cristianos. Es, podríamos decir una vez más, *residual*. No es la ausencia de ley, sino la distancia —ínfima, si se quiere, pero imposible de

107. *Leyes*, X, 903b; *Epinomis*, 984d-985a. Estos «demonios» y el papel que les es asignado parecen tomados de la astrología persa, que Aristóteles rechaza en este punto, para no conservar, con Eudoxo, sino el principio de la explicación matemática de los movimientos celestes.

108. Sobre la crítica de esta teoría en el *De philosophia*, cf. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, pp. 23-26 y 29.

109. *De Coelo*, I, 4, 271a 33; II, 291b 14; *Part. anim.*, II, 13, 658a 9; III, 1, 661b 24; *Política*, I, 8, 1256b 21, etc.

110. *Gen. anim.*, II, 6, 744 b 16-17; cf. *Part. anim.*, IV, 10, 687a 16.

111. *Política*, I, 6, 1255b 2-3: Ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις μέντοι οὐ δύναται. (Sobre la equivalencia en los textos de este género entre las expresiones «la Naturaleza» y «Dios», cf. nuestra obra *Le problème de l'être*, p. 349, n. 4, y también I. Düring, «Aristotle on ultimate Principles from "Nature and Reality"», en *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, esp. p. 43.) Teofrasto se preocupará expresamente de lo que denominará «la impotencia» (ἀσθένεια) del Primer Motor (*Metafísica*, 2, 5b 14).

llenar nunca por completo— que separa la ley, que es general, de su realización en lo particular. Esta distancia, que hace de lo particular un límite inaccesible a las determinaciones de la ley, concierne a la *materia*, la cual, siendo potencia indeterminada de los contrarios,[112] está siempre en potencia de ser otra cosa que lo que es. Ahora bien, la materia es, como hemos intentado mostrar en otra parte,[113] requerida como condición de posibilidad del *movimiento*, y cuanto más se aleja este movimiento de la inmutabilidad divina, más refractaria a la determinación será la materia que supone. Se comprende, pues, que, siguiendo las justas expresiones de Rodier, la contingencia y el desorden crezcan con la complejidad y que esta complejidad misma se manifieste «cuando se pasa de las esferas superiores a la región sublunar y de los elementos simples a los cuerpos compuestos», pues «cuanto más una cosa contiene materias o potencias diversas, tanto más hay en ella de indeterminación y ambigüedad».[114] Se podría expresar la misma idea diciendo que la contingencia concierne a la impotencia de la forma para dominar la materia, la cual está menos dotada de un poder propio de resistencia que de una indeterminación que hace que su causalidad exuberante corra el riesgo de desarrollarse fuera de todo control, engendrando entonces monstruos.[115] Alejandro expresará bastante bien esta extenuación del poder informador de la Naturaleza a medida que se desciende a las regiones inferiores del mundo, diciendo que a este nivel «el no ser está mezclado con los entes»[116] y como «disperso entre ellos».[117] Sin duda no hace falta tomar al pie de la letra estas fórmulas, que Aristóteles sin duda no habría aceptado.[118] Al menos tienen el mérito de

112. *De Coelo*, I, 12, 283b 13; *Metafísica*, Z, 15, 1039b 29; 7, 1032a 22, etc.

113. *Le problème de l'être*, pp. 429 ss.

114. G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, p. 273, que remite a *Meteorol.*, I, 1, y a *Part. anim.*, I, 1, 641b 18. Cf., también, *Metafísica*, Γ, 5, 1010a 3: Ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις.

115. Cf. los textos citados en *Le problème de l'être*, pp. 388-389.

116. Ἔστιν δὲ τὸ μὴ ὂν ἐγκεκραμένον τοῖς οὖσιν (*De anima*, en *Suppl. arist.*, II, 1, ed. Bruns, 171, 27).

117. Ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὴ ὂν παρεσπαρμένον πως... (*ibid.*, 170, 11). De manera general véanse las pp. 170-175, Bruns, y el comentario de este pasaje por P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, p. 45.

118. Aristóteles rechaza las teorías que, con el pretexto de explicar el movimiento y la predicación, introducen el no ser en el ser. Cf. *Le problème de l'être*, pp. 151 ss.

manifestar que la contingencia aristotélica, que Alejandro denomina el azar,[119] es menos una realidad positiva, un principio de desorden, que una impotencia de la forma, de la Naturaleza, es decir, en última instancia, de Dios.

Una nueva comparación con el estoicismo nos permitirá estimar las consecuencias éticas de esta metafísica de la contingencia. En un mundo perfectamente ordenado, como es el de los estoicos,[120] la acción moral no puede ser acción sobre el mundo: puesto que el mundo es racional, sería absurdo y, sobre todo, vano querer cambiarlo. Así, Bréhier, constatando la indiferencia de Crisipo a toda reforma social, señala de una manera más general que «los estoicos tenían una razón ... para no buscar la realización de la justicia en el mundo: es porque están persuadidos de que existe ya ahora; la realidad cósmica es una realidad de esencia moral que contiene en ella la suprema sabiduría y la suprema felicidad».[121] El sabio no actúa, pues, sobre el mundo, sino que lo «sigue», pone su vida privada de

119. Alejandro, *ibid.*, 171, 15, Bruns.

120. Sin duda no hay que conceder aquí una importancia demasiado grande a los argumentos por los que los estoicos, presionados por la necesidad de justificar la existencia del mal, parecen a veces limitar el poder de la Providencia. Así, Crisipo se pregunta si el universo no es comparable a una gran casa en la cual ninguna administración, por más perfecta que ésta sea, puede impedir que se pierdan sonidos o granos de trigo (Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 37; SVF II, 1178). Según Filodemo (col. 7, 28 y 8, pp. 156-157, Scott; SVF, II, 1183), Crisipo excusaría a Dios por la razón de que «no puede saberlo todo» (col. 7, 28, 156. Scott) (pero el texto está aquí muy alterado). Filodemo añade: «Aun concediendo a Dios la omnipotencia, se refugian, cuando se ven presionados por las objeciones, en la tesis según la cual el enlace de las circunstancias (τὰ συναπτόμενα) hace que Dios no pueda hacer todo (οὐ πάντα δύναται)». Pero hay que señalar que estos testimonios provienen de autores hostiles en relación al estoicismo (la última cita de Filodemo muestra todo lo más que no ha comprendido la teoría del mal como παρακολούθημα). Es sobre todo Cicerón quien, apoyándose en fuentes que provienen del estoicismo medio (donde la doctrina estoica ha podido ser desviada por influencias aristotélicas), atribuirá a los estoicos la tesis *Magna di curant, parva negligunt* (*De natura deorum*, II, 66; cf. III, 35, 86; 38, 90). Pero esta tesis va contra la intuición fundamental del estoicismo, según la cual el mal mismo forma parte del orden universal: γίγνεται καὶ αὐτή (= ἡ κακία) πως κατὰ τὸν φύσεως λόγον (Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 35; SVF, II, 1181).

121. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2.ª ed., p. 213. Bréhier remite a SVF, II, 328, 1 (Dión Crisipo, *Or.*, 36, 29). Sobre la coincidencia en los estoicos entre naturaleza y razón, o entre la necesidad física y la necesidad lógica (la cual a su vez se confunde con la belleza moral), cf. también las notas de Rodier, *Études de philosophie grecque*, pp. 273-274.

acuerdo con la armonía universal, consiente a los decretos de una Providencia que, incluso bajo las apariencias inevitables del mal, permanece siendo la expresión más elevada del Logos. El sabio es una parte del mundo del cual sigue el orden; como el mundo cuya armonía reproduce en sí mismo, él *es* una obra de arte. Los obstáculos a la sabiduría no están en las circunstancias, sino en las pasiones, que nos hacen depender de las circunstancias y de las cuales olvidamos que dependen de nosotros. El ideal moral de Aristóteles no puede consistir, por el contrario, en una asimilación al mundo en su conjunto, puesto que éste no es racional más que en sus partes superiores, sino sólo en una imitación del orden que reina en éstas. El conocimiento de este orden, que no se ha de buscar en la física, como pensaban los estoicos,[122] sino en la teología, es lo que Aristóteles denomina *sabiduría*. Pero la vida según la sabiduría no es inmediatamente accesible al hombre por una ascesis interior, pues depende también, en sus condiciones de realización, de las circunstancias exteriores, las cuales no son, ni en apariencia ni en el fondo, enteramente racionales. El reino de la sabiduría exige, pues, un dominio previo de las circunstancias, dominio que no puede ser adquirido más que por una acción técnica sobre el mundo. Si en los estoicos la indiferencia a las circunstancias se justificará, en última instancia, por la creencia en la Providencia y la convicción correlativa de que todo lo real es racional, el hombre de Aristóteles no sabría fingir indiferencia respecto de un mundo cuya indeterminación es la forma propiamente aristotélica del mal.[123] Pero aquí se opera una inversión que va a proporcionar su dominio y, en el sentido más profundo del término, su «oportunidad» a la acción moral: si la contingencia es la fuente del mal, hace posibles las iniciativas humanas con vistas al bien; indeterminación, y por ello signo de la importancia de la razón universal, es al mismo tiempo apertura a la acción razonable del hombre. Esta disociación habría parecido absurda a los estoicos; también los hombres actúan por el razonamiento contra la naturaleza,[124] pero, si pueden, es porque la naturaleza no es

122. Sobre las relaciones de la física y de la ética en los estoicos, cf. Cicerón, *De finibus*, III, 22.

123. Cf. *Metafísica*, Θ, 9, 1051a 17-21.

124. Πολλὰ γὰρ παρὰ ... τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον (*Política*, VII, 13, 1332b 6-7), citado por Rodier, *op. cit.*, p. 274.

todo lo que puede ser, y siempre es posible enderezarla. El hombre de Aristóteles no puede volverse indiferente a las circunstancias, aunque sí le está permitido, en la medida en que éstas son todavía moldeables, hacerlo humanamente; y si no está invitado a cambiar sus deseos antes que el orden del mundo, es que Aristóteles cuenta con el deseo razonable para acabar de ordenar el mundo, tomando el relevo de una Providencia fallida. Se comprende, pues, que para Aristóteles, contrariamente a los estoicos, dependa del hombre el cambiar no sólo sus deseos, sino también el mundo, el cual no está ordenado más que en general o, lo que es lo mismo, en su envoltura celeste.[125] La contingencia es el mal, pero ella es también el remedio, al menos si el hombre quiere.[126]

Podría parecer que estas consideraciones nos alejan de la *prudencia*. Sin embargo, no remiten a ella, al desvelar el vínculo que une la concepción aristotélica de la prudencia y la visión aristotélica del mundo. En una cosmología unitaria como es la del estoicismo, la distinción de dos virtudes intelectuales igualmente rectoras no tendría ningún sentido: si es lo mismo ser físico y teólogo, ya que el mundo es Dios, es también lo mismo ser sabio y prudente, puesto que se trata de poner en práctica un único saber. Ciertamente, los estoicos distinguirán dos niveles en la moral: el de la acción recta, κατόρθωμα, y el de la acción simplemente conveniente, es decir, el de los deberes o καθήκοντα; este segundo nivel consiste

125. Alejandro, en el pasaje de su *De anima* citado más arriba, muestra que la participación de las regiones inferiores del ser al no ser provoca a la vez el azar en las cosas exteriores y, en nosotros, «lo que depende de nosotros»: τοῦτο δὲ ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰτίοις γενόμενον τὴν τύχην ἐποίησεν καὶ τὸ αὐτόματον. ἐν δὲ τοῖς ἐν ἡμῖν τὸ ἐφ' ἡμῖν (171, 15). Cf. 170, 8, y el comentario de P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, p. 45.

126. Cf. Rodier, *op. cit.*, p. 274: «El determinismo de la razón ... es un remedio para la contingencia que dejaría subsistir el determinismo de la naturaleza». Para justificar el «determinismo de la razón» Rodier recuerda que, tanto para Aristóteles como para toda la tradición socrática, el hombre quiere lo mejor (*Ét. Nic.*, VII, 4 ss., esp. 1147b 9) (nosotros añadiríamos: salvo la excepción de la bestialidad, θηριότης, e incluso la de desorden mórbido, ἀκολασία, cf. *Ét. Nic.*, VII, 1: 6, 1149a 4-20). En lo que concierne a la contingencia, estaríamos menos impulsados que Rodier, que piensa sobre todo en el desarrollo sobre el azar del libro II de la *Física*, a ponerla a cuenta del simple entrecruzamiento de las series causales, lo cual lo autoriza todavía a hablar del «determinismo de la naturaleza». La intuición de una impotencia de la Providencia lleva a Aristóteles, nos parece, a admitir una indeterminación más fundamental que vuelve tanto más radical la responsabilidad del hombre.

en reintroducir diferenciaciones entre cosas indiferentes; dicho de otra manera, en restaurar en la economía de la moral la apreciación de las circunstancias. Pero estas máximas de la conveniencia no conciernen, como ya se ha dicho, más que al «hombre medio»,[127] incapaz de captar en su unidad el principio de la sabiduría. Lo *preferible* (προηγμένον) no es, para el estoico, más que una visión confusa, de alguna manera dispersa, del bien, el cual reside sólo en la rectitud de la voluntad. Pero lo preferible se deduciría del bien si poseyéramos el saber absoluto que nos permitiera coincidir con los designios de la Providencia. Sin duda, en general es *preferible* estar sano que enfermo, ser rico que pobre, estar rodeado de amigos que solo; pero, si *supiéramos* que este es el designio de la Providencia para nosotros, entonces *querríamos* la enfermedad, la pobreza, la soledad, etc.[128] La moral de lo preferible no es más que un correctivo a nuestra ignorancia; no es requerida más que por la imperfección de nuestra naturaleza, la cual, puesto que no es más que una parte, no puede coincidir con el todo más que en intención.[129]

Completamente distinta es la relación que Aristóteles instituye entre la sabiduría y la prudencia, por la simple razón de que ningún saber humano llegará jamás a llenar la distancia entre una y otra. Lo que para Aristóteles separa al hombre de la sabiduría y requiere que actúe según las reglas de la prudencia, a falta de otras mejores, no es sólo su propia imperfección, sino la incompleción del mundo. Así como el sabio estoico es una parte del mundo, el mundo, a causa de su contingencia, separa de la sabiduría al hombre aristotélico. La sabiduría de lo inmutable no nos es de ninguna ayuda en un mundo donde todo nace y perece. Al menos no tiene para nosotros más que el valor de ejemplo un poco lejano. Esperando poder realizar inme-

127. Bréhier, *op. cit.*, p. 231.

128. Epicteto, *Coloquios*, II, 10, 5.

129. La *phrónesis* no parece ya ligada en los estoicos a este segundo aspecto de la moral más que al primero. Sin embargo, encontramos en Estobeo (*Ecl.*, II, 60, 9; II, 62, 10 ss. W; = SVF, III, 264) una definición de la *phrónesis* como ἡ τοῦ καθήκοντος εὕρεσις, «búsqueda de lo conveniente». Esta definición, tan diferente de las del antiguo estoicismo, que hacían de la *phrónesis* una ciencia del bien y del mal (cf. *supra*, p. 43, n. 1), no se remontaría más allá de Panecio (cf. Philippson, «Das Sittlichschöne bei Panaitios», *Philologus* [1930], pp. 365-376; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa*, p. 116, n. 1; P.-M. Schuhl, *Rev. Phil.* [1960], pp. 234-235) y podría relacionarse con una influencia aristotélica.

diatamente en nosotros mismos el orden que vemos en el cielo, nos corresponde ordenar el mundo, no negándolo en provecho de otro mundo, sino comprometiéndonos en él, pactando con él en caso necesario, sirviéndonos de él para llevarlo a su plenitud. Tal es la tarea, provisional, pero sin duda indefinidamente provisional, que el hombre debe asumir en el mundo *tal como es*, y que no se volvería inútil más que el día, siempre aplazado, en que la razón y el trabajo del hombre hubieran dominado enteramente el azar.[130] Aunque Aristóteles distingue claramente la *habilidad* técnica, que es indiferente a sus fines, y la *prudencia*, que es moral en sus fines como en sus medios, le queda la tentación de pensar la acción moral de acuerdo con el modelo de la actividad técnica, puesto que se trata, en uno y otro caso, de insinuarse en la contingencia, y de racionalizar no solamente al hombre, sino al mundo. La vida moral no se confunde, para Aristóteles, ni con la contemplación ni con la voluntad recta. Pero, como el trabajo con el que es a menudo comparada, comporta el doble discernimiento de lo posible y de lo deseable, la adaptación de los medios a los fines, pero también de los fines a los medios. El sabio estoico se considerará él mismo como una obra de arte, reflejo de un mundo acabado. El prudente de Aristóteles está más bien en la situación del artista que tiene primero que *hacer*, para vivir en un mundo en el que pueda *ser* verdaderamente hombre. La moral de Aristóteles es, si no por vocación, al menos por condición, una moral del *hacer*, antes de ser y para ser una moral del *ser*.

III

Se podría pensar que estos temas son extrañamente «modernos». Estamos habituados hoy a valorar la indeterminación y la ambigüedad del mundo, y esta ausencia de destino es la garantía y, al mismo tiempo, la carga de la libertad del hombre, incluso si esta exaltación de la contingencia es a veces amarga.[131] Pero no era esta, y no podía serlo, la sensibilidad aristotélica. La «libertad» del hombre no está unida a la contingencia, sino que se opone a ella. En un señalado pasaje del libro Λ de la *Metafísica*, el universo es comparado con una casa (οἰκία), donde los hombres libres serían los astros, porque «son menos propensos a actuar por azar (ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν)», y que todas sus acciones, o al menos la mayor parte, son reguladas (τέτακται), mientras que «los esclavos y las fieras», cuyas «acciones raramente están ordenadas al bien del conjunto (εἰς τὸ κοινόν), sino que son a menudo dejadas al azar», simbolizan las partes inferiores del universo, es decir, el mundo sublunar.[132] Así pues, los esclavos son «libres» en el sentido moderno del término, porque no saben lo que hacen, mientras que la libertad del hombre griego y su perfección se miden por la mayor o menor determinación de sus acciones. En este sentido, está permitido pensar que Dios no es «libre», puesto que tal libertad implicaría duda y sería el signo de un conocimiento deficiente.[133] La excelencia (τίμιον) está, pues, del lado del orden, es decir, *a parte subjecti*, del lado de la ciencia,[134] la única que puede volver necesaria la acción.

Sin embargo, al menos en un pasaje, Aristóteles parece inquie-

130. Igualmente el arte humano y la consecuente división entre el trabajo servil y la actividad libre se volverían inútiles el día en que «los telares funcionaran solos» (*Política*, I, 4, 1253b 33-1254a 1). Pero Aristóteles escribe esta frase en sentido *irreal*.

131. Aquí no se puede hacer más que reproducir esta descripción del héroe contemporáneo en la cual se traslucen, curiosa y sin duda involuntariamente, temas «aristotélicos»: «El héroe de los contemporáneos no es un escéptico, un diletante, ni un decadente. Simplemente, tiene la experiencia del azar, del desorden y del fracaso ... Está en una época en la que los deberes y las tareas son oscuras. Experimenta mejor que nunca la contingencia del futuro y la libertad del hombre. Así considerado, nada es seguro, ni la victoria todavía tan lejana, ni los otros hombres tan traidores a menudo. Nunca los hombres han verificado mejor que el curso de las cosas es sinuoso, que se pide mucho a la audacia, que están solos en el mundo». Ciertamente, la meta del hombre es «acabar con una palabra precisa el discurso confuso del mundo. Los santos del cristianismo, los héroes de pasadas revoluciones no han hecho otra cosa. Simplemente intentaban creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, ni siquiera Prometeo, es el hombre, simplemente» (M. Merleau-Ponty, «L'héros, l'homme», en *Sens et non-sens*, París, 1946, pp. 379-380).

132. Λ, 10, 1075a 19-22.

133. Cf. *Física*, II, 8, 199b 26, donde Aristóteles disocia las ideas de *finalidad* y *deliberación*: el motor (está permitido pensar que Aristóteles piensa ya en el Primer Motor) no tiene necesidad de deliberar para actuar con vistas a un fin, testimonio de lo cual es el arte, que no delibera (queda sobrentendido que cuando es perfecto; el artista siempre delibera más o menos, en proporción inversa a su habilidad). Según Filopón (*ad loc.*, 321, 2) la deliberación traiciona una ἔνδεια φρονήσεως (φρόνησις es empleado aquí en el sentido platónico de *ciencia*).

134. Τῶν γὰρ ὡρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλόν ἐστιν ἢ τῶν ἐναντίων (*Protréptico*, fr. 52 R, 5 W; 38, 5-6 P).

tarse por las consecuencias morales de una filosofía de la necesidad. Es el célebre pasaje del tratado *De interpretatione*, donde muestra que es necesario hacer una excepción al principio de contradicción en el caso de las proposiciones singulares relativas al futuro. Pues si se admitiera que, de dos proposiciones contradictorias relativas al futuro, una es verdadera desde toda la eternidad y la otra falsa, se llegaría a «absurdos» (ἄτοπα)[135] y a consecuencias «imposibles» (ἀδύνατα);[136] ahora bien, la imposibilidad no puede ser aquí de orden lógico, puesto que, al contrario, conlleva una consecuencia de la lógica más rigurosa. La imposibilidad traduce aquí más bien una incompatibilidad con la experiencia: pues «vemos —dice Aristóteles— que hay un principio de los futuribles (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων) que reside tanto en la deliberación como en la acción».[137] Pero nos parece que la constatación de experiencia, el recurso al «dato inmediato»[138] se duplica con una discreta protesta moral, cuando Aristóteles escribe un poco antes: en virtud de este razonamiento (sobre la necesidad de los futuribles) «no se tendría ya necesidad de deliberar y de tomarse ese trabajo».[139] Así pues, no sería ya a una imposibilidad «física», sino a un absurdo moral a lo que conduce la tesis necesitarista. Y se la condena en parte en nombre de la moral, aunque no sea este el único argumento. No por azar la tradición ulterior denominará argumento *perezoso* (ἀργὸς λόγος, *ignava ratio*) una argumentación de la cual Aristóteles proporciona aquí el esquema, y que consiste en mostrar que el fatalismo conduce a la inacción.[140]

135. *De interpretatione*, 9, 18b 26.
136. *Ibid.*, 19a 7.
137. 19a 7, ss.
138. Según la expresión de P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, p. 17. Véase todo el comentario de este pasaje según esta obra, pp. 14-18.
139. Οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι donde δέοι señala no sólo una necesidad, sino una necesidad moral, y donde πραγματεύεσθαι designa una actividad seria y meritoria (cf. *Ét. Nic.*, X, 6, 1176b 29, donde πραγματεύεσθαι se opone a παίζειν).
140. SVF, II, 957 (Orígenes, *Contra Celsum*, II, 20), y sobre todo Cicerón, *De fato*, XII, 28. No creemos, contrariamente a Gercke («Chrysippea», *Jahrbücher f. klassische Philol.*, Supplementband 14, 1885, p. 731), que se trate de una invención megárica: el argumento, como su nombre indica, tiende más bien a denunciar las consecuencias moralmente desastrosas de la tesis megárica sobre la necesidad de los futuribles. La denominación del argumento parece ser de hecho de origen estoico, aunque no tengamos sobre ello testimonios ciertos.

Ahora bien, no parece que la pereza, incluso si «imita» a su manera la inmutabilidad de Dios, haya sido jamás considerada como digna de elogio,[141] y Aristóteles en todo caso se expresa claramente al respecto diciendo que es contraria a la naturaleza del hombre.[142] Exaltando, aunque tímidamente, la virtud de la deliberación y, por consiguiente, la posibilidad ética abierta al hombre por la contingencia, Aristóteles retomaba, aquí como en otros lugares, la tradición moral popular, más allá de las paradojas eruditas de la filosofía platónica y posplatónica. Así, el autor del *Epínomis* lucha contra la opinión de la muchedumbre, según la cual «quien hace siempre la misma cosa de la misma manera está desprovisto de alma», mientras que la amable fantasía de las acciones humanas sería signo de inteligencia y de vida; en realidad, dice, es la perfecta determinación de los movimientos astrales la que denota la inteligencia más elevada, es decir, en su lenguaje, la *phrónesis*.[143]

Aristóteles estaba demasiado atado a la teología astral para rechazar enteramente esta manera de ver. Por ello su posición sobre este problema puede parecer ambigua. Sin embargo, es posible iluminarla mediante una distinción semántica que Aristóteles toma

141. Aristóteles no llega, sin embargo, a hacer de ella un vicio, quizá porque su contrario no es tal virtud particular, sino la actividad (ἔργον) en general (cf. la cita de la nota siguiente), quizá también porque los antiguos no llegaron jamás a valorar la actividad laboriosa de los hombres, considerada como un medio con vistas al descanso (cf. *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 4: ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν; *Política*, VII, 15, 1334a 15), y son, pues, más propensos que nosotros a la indulgencia respecto a la pereza (sobre los orígenes modernos de la valoración de la aplicación en el trabajo, *Fleiss, di igentia*. cf. O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, pp. 50 ss.). La pereza no figura tampoco en el catálogo de los vicios del tratado pseudoaristotélico *De virtutibus et vitiis*.
142. *Ét. Nic.*, I, 6, 1097b 28: «¿Sería posible que un carpintero o un zapatero tengan una función y una actividad a ejercer, y que el hombre en cambio sea por naturaleza inactivo (...ἀργὸν πέφυκεν)?». En este sentido, la vida de ocio no es evidentemente una vida inactiva, puesto que comporta la ἔργον de la contemplación.
143. *Epínomis*, 982d. Cf. Primera parte, pp. 26-27. P.-M. Schuhl señala al respecto el «cambio de signo» que conoció en esta época la idea de libertad, y que permite transformar en «promoción» la «pretendida decadencia» en la necesidad (*op. cit.*, pp. 42-43). Pero el texto del *De interpretatione* (que se suele considerar tardío, cf. Nuyens, *L'évolution de la psichologie d'Aristote*, pp. 98-100; A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotél.*, p. 10; Gauthier-Jolif, en *Ét. Nic.*, Introd., p. 15, n. 41) mostraría que Aristóteles, después de haber compartido el entusiasmo de los neófitos y de la teología astral, habría vuelto al final de su vida a un punto de vista más cercano al sentimiento popular de la libertad.

prestada de la tradición. La prudencia, virtud de la deliberación, es, como todas las virtudes, digna de elogio, ἐπαινετόν,[144] pero no de veneración, τίμιον. Esta última calificación es reservada, efectivamente, por Aristóteles a todo lo que es divino o al menos digno de Dios.[145] La sabiduría es digna de Dios. La prudencia no. Y, sin embargo, o quizá a causa de ello, es la virtud intelectual propiamente humana la que permite al hombre comportarse según el bien rea-

144. *Magna Moralia*, I, 34, 1197a 16-18: Ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή ὡς δόξειεν ἄν, οὐκ ἐπιστήμη· ἐπαινετοὶ γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὁ δ' ἔπαινος ἀρετῆς. Este texto está en contradicción con *Magna Moralia*, I, 5, 1185 b 10 (οὐδεὶς ἐπαινεῖται ... ὅτι φρόνιμος), pero este último texto tendía a mostrar que la *phrónesis*, así como la *sophía*, no se han de alabar en la medida en que son cualidades intelectuales, y no implican ningún mérito en el que las posee. Esta «contradicción» tendería a confirmar que, como escribe Dirlmeier (en *Magna Moralia*, p. 209), Aristóteles no haya llegado jamás a «dominar enteramente el difícil tema de las virtudes dianoéticas». Parece que el término ἀρετή debía comportar en su uso corriente una referencia al mérito «moral»: ahora bien, se podría objetar a Aristóteles, ¿qué mérito tendría ser inteligente (*phrónimos*) o sabio, es decir, erudito (*sophós*)? En relación al *phrónimos*, Aristóteles intentará, apoyándose en la tradición popular, mostrar su valor no sólo intelectual, sino moral. Pero, en relación al *sophós*, la demostración será más difícil: en *Magna Moralia* la *sophía* no es nunca mencionada entre los ἐπαινετά; lo es, por el contrario, en la *Ét. Eud.*, II, 1, 1220a 6, y en *Ét. Nic.*, I, 13, 1103a 8; ésta tiende a establecer que la *sophía* es una virtud (ἐπαινοῦμεν δὲ, dice este último texto, καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν). Pero Aristóteles capta claramente que la sabiduría es meritoria más que en la medida en que no es una ciencia; ahora bien, mal se ve lo que la distingue de la ciencia, de la cual participa, al mismo tiempo que del νοῦς (*Magna Moralia*, I, 34, 1197a 24-29). *Magna Moralia* se limita a justificar de la manera siguiente que la sabiduría sea una virtud: si la prudencia es una virtud, y si la prudencia es inferior a la sabiduría (puesto que trata sobre las cosas inferiores, περὶ χείρω γάρ ἐστιν, 1197b 7), entonces está claro que la sabiduría es una virtud, puesto que la virtud es lo que hay de mejor (1197b 5-10). Pero es olvidar que hay «alguna cosa mejor que la virtud» (βέλτιον τῆς ἀρετῆς, *Magna Moralia*, II, 4, 1200b 14; cf. *Ét. Nic.*, VII, 1, 1145a 26), o que por encima de los ἐπαινετά (de los cuales forma parte la virtud) están los τίμια (entre los cuales bien parece, aunque Aristóteles no lo diga jamás expresamente, que se haya de encontrar la *sophía*, de la cual nos dice la tradición que pertenece principalmente a Dios, cf. *Metafísica*, A, 2, 983a 6).

145. Sobre la distinción entre τὰ ἐπαινετά y τὰ τίμια, cf. *Ét. Nic.*, I, 12, 1101b 11 ss.; *Ét. Eud.*, II, 1, 1219b 8-13; *Magna Moralia*, I, 2, 1183b 20-27. Según Dirlmeier (en *Magna Moralia*, pp. 187-188), se trataría de una distinción tradicional, pero a la cual Aristóteles atribuye un sentido preciso: la alabanza (ἔπαινος) expresa un valor relativo (τῷ ... πρός τι πως ἔχειν, 1101b 13), la veneración (τιμή) un valor absoluto (cf. también *Ét. Nic.*, IV, 7, 1123b 17-20). Sobre el sentido filosófico de esta distinción, cf. Ollé-Laprune, *Essai*, pp. 130-131 y 156.

lizable en el mundo tal como es. Más valdría que el hombre no tuviera que ser prudente y que le bastara con ser sabio: en este sentido, la virtud de la prudencia no puede ser llevada al absoluto y atribuida, ni siquiera eminentemente, a un Dios que no sería Dios si tuviera que «deliberar». Pero, como el mundo de los hombres es lo que es, es decir, está sometido a la contingencia, es preferible que el hombre sea prudente y no lo contrario. Los latinos no estarán mal inspirados cuando traduzcan por *prudentia*, de la cual Cicerón nos recuerda que se trata de una contracción de *providentia*,[146] la *phrónesis* de Aristóteles y de la tradición popular: la prudencia es el sustituto propiamente humano de una Providencia falible. Es de entrada la previsión que busca penetrar un futuro incierto, en tanto que ambiguo; es también la previsión que preserva al individuo de peligros. Pero, si no fuera más que esto, sería solamente habilidad: es también *virtud*, porque realiza en el mundo sublunar un poco del Bien que la divinidad había sido impotente para introducir. Virtud del mundo, y de un mundo que no es divino en aquella región que es la nuestra, la prudencia no es ciertamente lo más elevado que se pueda concebir.[147] Pero, si el mundo fuera perfecto, no quedaría nada por hacer; ahora bien, es precisamente en el hacer o el actuar, y no en la inmutabilidad, extrañamente común a las plantas y a Dios,[148] en donde el hombre realiza su ἀρετή, su excelencia propiamente humana. Saber nos alejaría de actuar, dispensándonos de escoger; pero el hombre no acabará nunca de conocer un mundo cambiante e imprevisible, y por ello siempre tendrá que deliberar y que escoger. La prudencia será la virtud de los hombres obligados a deliberar en un mundo oscuro y difícil, cuya incompleción es una invitación a lo que se puede denominar su libertad: la prudencia, dirá en *Magna Moralia*, es una «disposición a escoger y actuar concerniente a lo que está en nuestro poder hacer o no hacer».[149]

146. Cf. Cicerón, *República*, VI, 1; *De natura deorum*, II, 22, 58; *De divinitate*, I, 49, 111; *De legibus*, I, 23, 60.

147. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141a 20.

148. Sobre esta paradoja, que explica que la vida vegetativa se parezca, al menos exteriormente, a la vida contemplativa, cf. *De Coelo*, II, 12, 292a 10-b 24. Cf. también *infra*, pp. 207-208.

149. Ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι (*Magna Moralia*, I, 34, 1197a 14).

§ 2. EL MOMENTO OPORTUNO (καιρός)

Así como la sabiduría trata sobre lo eterno (τὸ ἀΐδιον, τὰ ἀεὶ ὡσαύτως ὄντα), la prudencia trata de los seres sometidos al cambio (τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα).[150] Lo eterno es lo que es objeto de demostración, como, por ejemplo, las figuras geométricas, que son siempre lo que son. Pero las cosas útiles, objeto propio de la prudencia, no son tales que no cambien jamás: «Esto es útil hoy, pero no lo será mañana, útil para uno, pero no para el otro, útil en ciertas circunstancias (οὕτως), pero no en otras (ἐκείνως)».[151] No se ha subrayado suficientemente que estos elementos introducen en la economía de la moral aristotélica la dimensión de la temporalidad. Así como la moral estoica nos invitará a escapar al tiempo que pasa, lugar de vanos lamentos y de vanas esperanzas, y a buscar en la rectitud del instante virtuoso el equivalente de la eternidad,[152] la moral aristotélica, al invitarnos a realizar nuestra excelencia en el mundo, no puede desconocer que este mundo dura y cambia en el tiempo, que es el «número» del movimiento.[153] Criticando a aquellos que, en las escuelas socráticas que inspirarán más tarde el estoicismo, definen las virtudes como estados de impasibilidad y de reposo (ἀπαθείας τινὰς καὶ ἠρεμίας), Aristóteles les reprocha que hablan de una manera absoluta (ἁπλῶς) y que no añaden a su definición de la virtud: «de la manera que hace falta y de la manera que no hace falta y cuando hace falta (ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε)».[154] Un poco más adelante, recordando que la virtud moral tiene por materia afecciones (πάθη) y acciones (πράξεις), en las cuales puede haber exceso, defecto y justo medio, y definiendo la virtud por el justo medio, explicita esta noción diciendo que consiste en actuar

150. *Magna Moralia*, I, 34, 1197b 8, 1197a 34-35.
151. *Ibid.*, 1197a 38-b 1.
152. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, esp. pp. 205-210.
153. *Física*, IV, 11.
154. *Ét. Nic.*, II, 2, 1104b 24-26. ¿A qué apunta aquí Aristóteles? Séneca atribuye a Stilpon la paternidad del término ἀπάθεια. Pero la idea debía ser corriente en todos los círculos salidos del socratismo (cf. *Ét. Eud.*, II, 4, 1222a 3); la ἀπάθεια de Sócrates mismo era por lo demás legendaria (cf. *Anal. post.*, II, 13, 97b 23, y *supra*, p. 49).

y padecer «cuando hace falta, en los casos en que y en relación a aquello que hace falta, en vistas al fin que hace falta y de la manera que hace falta».[155]

Si no hay más que una manera de hacer el bien, hay muchas de no hacerlo.[156] Una de ellas consiste en hacer demasiado pronto o demasiado tarde lo que habría que haber hecho más tarde o más pronto. Los griegos tiene un nombre para designar esta coincidencia de la acción humana y del tiempo, que hace que el tiempo sea propicio y la acción buena: es el καιρός, la ocasión favorable, el tiempo oportuno. La originalidad de Aristóteles no consiste ciertamente en retomar esta noción de origen popular, familiar por lo demás a la sabiduría de las naciones, sino en otorgarle un lugar en la definición del acto moral. Si la moral no tiene nada de ciencia exacta, su dominio «no tiene nada de estable (οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει)»; o más bien puede legislar en general, pero «es a los actores mismos a los que atañe tener en cuenta la oportunidad (τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν), como es también el caso para el arte médico y el de la navegación».[157] Igualmente, en el juicio que damos sobre las acciones de los otros, y que no son loables o criticables más que en la medida en que son voluntarias,[158] conviene tener en cuenta las circunstancias en las que el acto se produce. Así como en una tempestad se lanza por la borda una carga de la que nadie se desharía a sangre fría, igualmente si fuéramos prisioneros de un tirano que tiene a su merced seres que nos son queridos, haríamos «voluntariamente», dice Aristóteles, actos que nunca querríamos en absoluto

155. Τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς (II, 5, 1106b 21-23). Aristóteles precisa un poco más adelante que no todas las acciones ni todas las pasiones son susceptibles de justo medio ni, por consiguiente, de uso oportuno: hay un tiempo para la cólera (1106b 18; 9, 1109a 28) y para el deseo (III, 15, 119b 17), pero no lo hay para el adulterio (6, 1107a 16). Pues hay acciones y pasiones que son, por definición y en todo tiempo, excesivas. Sin duda Aristóteles responde de antemano a una crítica que asimilaría su teoría del justo medio a un «oportunismo» demasiado fácil o a una casuística demasiado sensible a lo que hay de atenuante en las «circunstancias».
156. Como nos lo dice un poeta, del cual Aristóteles no nos da el nombre (*Ét. Nic.*, II, 5, 1106b 35).
157. II, 2, 1104a 8-9.
158. III, 1, 1109b 31.

por sí mismos.[159] De manera inesperada para nosotros, modernos, Aristóteles no invoca las circunstancias para restringir la libertad y la responsabilidad, sino para ampliar el concepto: para juzgar hasta qué punto un acto es voluntario (ἑκούσιον) no hay que considerarlo en sí mismo, sino en su contexto, y se comprobará entonces que «la voluntad» debe siempre pactar con algún impedimento sin desaparecer por ello. El ejemplo, citado por Aristóteles, del hombre prisionero de un tirano no es una excepción, sino que ilustra una verdad general concerniente a la naturaleza humana, pues no se da sólo en casos extremos, sino siempre: «el fin de la acción es relativo a las circunstancias».[160] El objeto de la voluntad o, en términos aristotélicos, de la *elección*[161] no es el Bien absoluto, sino el bien relativo a la situación, al momento presente, bien que, sacrificando siempre tal parte del Bien a tal otra, no es nunca más que un mal menor.

Lo que llama la atención desde el principio en estos textos sobre el *kairós* es el aparente amoralismo que se desprende de ellos: no por el hecho de que Aristóteles absuelva necesariamente a aquel que comete una acción vergonzosa para evitar un mal mayor (al contrario, lo presenta como «responsable» de sus actos *a pesar de* las circunstancias), sino porque se abstiene de condenarlo de un modo absoluto. No hay (salvo excepciones, como el adulterio) regla universal que diga: tal acto es intrínsecamente malo. Es el juez[162] y antes el agente quien ha de apreciar cada vez la relación entre la cualidad de la intención y los inconvenientes o los riesgos que su realización implica. Es este un problema *técnico* de adaptación recíproca de medios y fines, exactamente análogo a los que se plantean cotidianamente al médico o al piloto. Toda intervención médica, toda iniciativa en la navegación comporta un peligro: la única cuestión es saber si este peligro es menor que el que corría el enfermo o el navío en caso de no hacer nada. La acción mala será entonces aquella que

159. *Ibid.*, 1110a 4 ss. La lengua francesa clásica hablará aquí de *prudencia*: «Et c'est toujours prudence en un péril funeste / D'offrir une moitié pour conserver le reste» («La prudencia en un peligro es funesta: / en ofrecer una mitad para conservar el resto») (Corneille, *Toison d'Or*, I, 2).

160. Τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστιν (III, 1, 1110a 14).

161. Cf. *infra*, cap. 3, § 2.

162. Hay que subrayar el carácter jurídico de los análisis en III, 1-3, en donde trata de determinar en qué casos tiene el hombre la total responsabilidad de sus actos.

se vuelve contra sus intenciones, la acción buena será la acción «triunfante». La moral parece remitirse a una cuestión de *táctica*,[163] poniendo el acento menos sobre la definición del bien que sobre la realización de lo mejor posible.

Al introducir en la moral la noción de *kairós*, que había sido elaborada sobre todo antes de él por la doble tradición de los rétores y de los médicos,[164] Aristóteles parecía reducir el problema moral a un problema técnico, es decir, extraño a la consideración de los *fines*. En realidad, era natural que, en el ardor de una polémica todavía

163. Saber aprovechar el *kairós* es una de las condiciones de la acción militar o política. Para el empleo de la palabra en estos dos ámbitos, cf. *Política*, V, 11, 1314b 16; 10, 1312b 25, y aun Platón, *Carta VII*, 326a, 327e (esperar el *kairós* que, por una divina fortuna, permitirá al filósofo tomar el poder). Teofrasto escribirá los πολιτικὰ πρὸς καιρούς. Cf. Cicerón, *De finibus*, V, 4, 11, según el cual Teofrasto fue más lejos que Aristóteles estudiando no sólo la «mejor forma de Estado» («optimus reipublicae status»), sino «quae essent in re publica rerum inclinationes *et momenta temporum*, quibus esset moderandum, utcumque res postularet».

164. En el primero de estos dominios la importancia del *kairós* ha sido subrayada por Gorgias, que había escrito un Περὶ τοῦ καιροῦ (cf. Dionisio de Halicarnaso, *De compositione verborum*, 45, 6 ss.) y por Isócrates. Sustituyen la técnica racionalista de los rétores sicilianos, preocupados sobre todo por la verosimilitud (εἰκός) del contenido, por una técnica fundada sobre la explotación de las circunstancias: no basta con decir una cosa, hay que decirla convenientemente (Isócrates, *Panegírico*, 9; *Contra los sofistas*, 13, 16; cf. Platón, *Fedro*, 272a). Alcidamas sacará de ello la consecuencia radical mostrando la superioridad del discurso improvisado, flexible según las reacciones imprevistas del auditorio, sobre el discurso hablado (*Sobre los sofistas*, 10 ss.). Platón retoma esta idea, pero en un nuevo sentido, en el *Fedro*, 275de. Sobre el *kairós* en los rétores, cf. W. Süss, *Ethos*, Leipzig, 1910, pp. 18-27; L. Robin, Introducción al *Fedro*, pp. CLXIV-CLXVII; A. Diès, *Autour de Platon*, I, pp. 201 ss.; M. Untersteiner, *I sofisti*, pp. 151-159, 215 ss. y 239 ss.; H. Kesters, *Antisthène. De la dialectique*, pp. 19-20; E. Mikkola, *Isokrates*, Helsinki, 1954, pp. 154-156. Por otra parte, es un lugar común de la medicina hipocrática la vanidad de los preceptos demasiado generales y la necesidad de adaptar la terapéutica a la variabilidad de los individuos y de las circunstancias, captando en cada caso el *kairós*; cf. por ejemplo, *Sobre la antigua medicina*, p. 7, Festugière; *Sobre los lugares en el hombre*, § 44, Littré, y los numerosos textos citados por Joachim de *Ét. Nic.*, pp. 75-77 (a propósito de II, 2, 1104a 9); J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, pp. 32 ss.; L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, pp. 203, 223. La impronta de la noción de *kairós* en el vocabulario médico está atestiguada por Aristóteles (1104a 9; cf. 1104a 5) en un pasaje destinado a introducir la teoría de la justa medida cuyo origen médico es evidente (cf., por ejemplo, II, 5, 1106b 3, y el comentario de J. Silhoué, *ad loc.*). El paralelismo entre las técnicas médica y retórica había sido invocado por Gorgias (*Helena*, 14; cf. Platón, *Fedro*, 270b).

mal apagada, el autor de la *Ética* insistiera sobre un aspecto que el platonismo clásico había descuidado aparentemente. La distinción entre la φρόνησις y la δεινότης bastaría para asegurarnos que Aristóteles no fue hasta el final de esta reducción. Pero, al insistir sobre la consideración del *kairós*, quiere desprender, parece, una cierta estructura de la acción humana que permanece idéntica sean cuales sean los fines de esta acción. La acción moral no es más que un caso particular de la πρᾶξις y, por tanto, no puede sustraerse a la exigencia de toda praxis, que es realizar su propio fin, ser una acción conseguida, εὐπραγία. Una acción fallida no es una acción, *a fortiori* no puede ser una acción moral. Aristóteles recuerda simplemente, contra un cierto platonismo y, sobre todo, contra el socratismo difuso que iba a expansionarse algunos años más tarde en el estoicismo, que la moralidad no puede alimentarse de la impotencia y el fracaso, por la razón esencial de que no reside sólo en la voluntad, sino en la acción. Ahora bien, si la intención puede ser indiferente al resultado, la acción debe contar con la imprevisibilidad del mundo.

Pero aquí Aristóteles choca, como sus predecesores, con la imposibilidad de proporcionar una determinación racional de este *kairós*, sin el discernimiento del cual no puede haber acción buena. Dionisio de Halicarnaso se quejará más tarde de que ningún filósofo ni ningún retórico haya jamás podido decir nada útil sobre el *kairós*. Pero, dirigiendo este reproche principalmente a Gorgias, «el primero que se propuso escribir sobre este tema», refiere involuntariamente la razón de esta carencia. Dionisio nos dice, en efecto, sin duda siguiendo a Gorgias, que el *kairós* no se da a la ciencia, sino a la opinión (οὐδ᾽ ὅλως ἐπιστήμῃ θηρατός ἐστιν ὁ καιρός, ἀλλὰ δόξῃ),[165] y que, por consiguiente, no sería posible alcanzar una «presentación general y metódica» de la cuestión, ni mucho menos una técnica de aplicación.[166] Isócrates desarrollará el mismo tema en el *Antidosis*: no es por los conocimientos generales, sino por la opinión, como uno se familiariza con las circunstancias (καιροί), las cuales, en su diversidad infinita, escapan a la ciencia.[167]

165. *De comp. verb.*, 45, 17, Usener-Radermacher.
166. *Ibid.*, I, 16-17 y 13.
167. *Antidosis*, 184: los paidotribas deben vigilar por que sus discípulos τῶν καιρῶν ἐγγυτέρω ταῖς δόξαις γένωνται. Τῷ μὲν γὰρ εἰδέναι περιλαβεῖν αὐτοὺς οὐχ οἷόν τ᾽ ἐστιν· ἐπὶ γὰρ ἁπάντων τῶν πραγμάτων διαφεύγουσι τὰς ἐπιστήμας. Se puede ver la razón profunda que hace que la retórica no sea una τέχνη, si se entiende por tal un conjunto de reglas universalmente válidas, sino que es, como dice Platón en un sentido injustamente peyorativo, una ἐμπειρία (*Gorgias*, 463b), una ἄτεχνος τριβή (*Fedro*, 260e). Sócrates no piensa así cuando en el *Gorgias* define la retórica como «práctica extraña al arte, pero que exige un alma dotada de penetración y audacia (ψυχῆς στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας) y naturalmente apta para el comercio entre los hombres» (463a). Isócrates no dice otra cosa cuando asegura que lo que es difícil en el arte oratoria no es «adquirir los principios (τῶν μὲν ἰδεῶν ... τὴν ἐπιστήμην) a partir de los cuales pronunciamos y componemos nuestros discursos», sino «escoger los que convienen a cada tema (ἐφ᾽ ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι)» y «no desperdiciar las ocasiones (ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν)», pues hace falta «un alma audaz y perspicaz» (ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι) (*Contra los sofistas*, 16-17). W. Süss acerca estos dos pasajes (*Ethos*, p. 20) y concluye a partir de su analogía que tienen un origen común, que podría ser una definición de Gorgias de la retórica, la cual insiste sobre la fineza del *tacto* a ejercer en la captación de los imponderables, por oposición a un saber aprendido de memoria. Los argumentos (λόγοι), a los cuales hace alusión el *Fedro* (260e), y que tienden a probar que la retórica no es un arte, bien podrían ser de Gorgias. Pero está claro que, para éste, si no es un arte es porque es *más* que un arte, una especie de adivinación, una «estocástica».

Ahora bien, Aristóteles en las dos *Éticas a Eudemo* y *a Nicómaco* desarrolla a propósito del *kairós* una idea que está en relación con la precedente. Se trata de mostrar, frente a Platón, que el Bien no es una Idea común a una multiplicidad: οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν,[168] pues, si lo fuera, no se expresaría más que en una categoría. En realidad, hay tantos sentidos del bien como categorías del ser: así, el bien significa Dios y la inteligencia en la categoría de la esencia, la virtud en la cualidad, la medida justa (μέτριον) en la cantidad, lo útil en la relación, la *ocasión* (καιρός) en el tiempo, la permanencia favorable (δίαιτα) en el lugar,[169] el maestro y el alumno en las categorías del actuar y del padecer.[170] Esta enumeración nos proporciona de entrada una determinación, entre otras cosas, de la noción tan huidiza de *kairós*: *kairós* es el bien según el momento, o más bien el momento en tanto que lo percibimos como bueno.[171] Pero más

168. *Ét. Nic.*, I, 4, 1096a 27-28.
169. 1096a 24-27; cf. *Ét. Eud.*, I, 8, 1217b 32 ss.; *Tópicos*, I, 15, 107a 5-12.
170. *Ét. Eud.*, I, 8, 1217b 33.
171. Se podrá apreciar el paralelismo con la noción médica de δίαιτα, que designa el género de vida, en especial en función del lugar. Los hipocráticos no se preocupaban menos del tiempo favorable (cf. περὶ διαίτης, II, 37) que del momento favorable. Cf., también, *Tratado de los aires, las aguas y los lugares*, y Aristóteles, *Política*, VII, 7.

interesante todavía para nuestro propósito es el comentario que dan las dos *Éticas* de la enumeración precedente: puesto que no hay Idea común del bien, existen tantas ciencias del bien como *géneros* del bien, es decir, *categorías* según las cuales se expresa. Más aún, insiste Aristóteles, no hay ni siquiera una ciencia única del bien en el interior de una misma categoría, «por ejemplo, de la ocasión y de la medida», pues «se trata de ciencias diferentes que estudian ocasiones diferentes» (ἑτέρα ἕτερον καιρὸν θεωρεῖ): la gimnasia o la medicina en el terreno de la salud, la estrategia en el terreno de las acciones de guerra.[172] Así pues, no hay ciencia del Bien en general, de modo que no se puede hablar científicamente de la ocasión o de la medida, etc., en general, sino sólo de sus diferentes dominios de aplicación. Aristóteles no va más lejos aquí, pero uno puede preguntarse si, a fuerza de fragmentar así la noción de *kairós*, no se llegará a una diversidad irreductible a toda ciencia; pues incluso en el interior de la medicina o del arte militar hay tantas ocasiones como situaciones particulares. Se podría acercar estos pasajes a aquel en que Aristóteles, en la *Política*, toma claramente partido, a propósito de la virtud, por Gorgias frente a la ambición socrática de investigar las definiciones comunes.[173] A la cuestión de Sócrates *¿Qué es la virtud?* Menón responde, como se recordará, exhibiendo un «enjambre de virtudes».[174] Ahora bien, Aristóteles finge ignorar la enseñanza socrática subrayando a su vez que no existe una virtud, sino virtudes: así, la virtud del esclavo no es la del maestro, «la templanza no es igual en la mujer que en el hombre, ni tampoco el valor, ni la justicia, como pensaba Sócrates»; a partir de ahí, «es abusar decir en términos generales que la virtud consiste en una buena disposición del alma o en la rectitud de la conducta o en alguna cosa parecida; más vale enumerar las virtudes, como hace Gorgias, que dar tales definiciones».[175] Ya se trate de la virtud o de la ocasión, es imposible hablar *en general*: la ciencia debe fragmentarse en tantas partes como comporta su objeto; pero, al fragmentarla así se puede preguntar si sigue siendo todavía ciencia. Finalmente, las situaciones éticas son siempre singulares, incomparables: más que a los dis-

172. *Ét. Eud.*, I, 8, 1217b 37-41; cf. *Ét. Nic.*, I, 4, 1096a 32-34.
173. *Metafísica*, M, 4, 1078b 28.
174. *Menón*, 72 a.
175. *Política*, I, 13, 1260a 15-18.

cursos generales habrá que dirigirse a una facultad distinta de la inteligencia dianoética para determinar cada vez no sólo la acción conveniente, sino también el tiempo oportuno. Invocando no sólo las lecciones de la experiencia médica, sino también el sentido profundo que tenían los rétores de la condición humana, Aristóteles enlaza muy conscientemente con una corriente de pensamiento que Platón había despreciado injustamente.

Pero, si ninguna ciencia, ni siquiera ningún arte —pues el arte mismo procede por juicios universales—,[176] nos permite discernir ni captar infaliblemente el *kairós*, ¿cómo explicar que ciertos hombres lo alcancen, y lo alcancen más que otros? A esta cuestión Aristóteles estuvo tentado de dar una respuesta irracionalista en el capítulo de la *Ética a Eudemo* sobre la buena fortuna que ya hemos analizado:[177] vemos, nos dice, que ciertos hombres «desean lo que conviene, cuando conviene y como conviene», y esto «sin razonamiento» (ἄνευ λόγου),[178] e incluso «contrariamente a todas las enseñanzas de la ciencia y a todo razonamiento correcto» (παρὰ πάσας τὰς ἐπιστήμας καὶ τοῦς λογισμοὺς τοὺς ὀρθούς),[179] e incluso de una manera general, «estando enteramente desprovistos de sentido y de razonamiento» (κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι).[180] ¿Se podrá hablar, en este caso, de buena fortuna (εὐτυχία)? Ciertamente, pero entonces se ha de remarcar que esta expresión tiene dos sentidos: a veces designa un azar, o una sucesión de azares felices, pero una «fortuna» tal es esencialmente precaria y discontinua;[181] otras veces se trata de una rectitud permanente del impulso (ὁρμή), y entonces hay que convenir en que se trata de una buena naturaleza (εὐφυΐα), es decir, de un favor divino.[182] Pero, en ambos casos, encuentro fortuito o azar de los dioses, el razonamiento no tiene nada que ver con el asunto.[183] Aristóteles saca de ahí la consecuencia extrema de la imprevisibilidad del *kairós*: ni el estudio ni siquiera el

176. *Metafísica*, A, 1, 981a 5-7.
177. Cf. pp. 85-89.
178. *Ét. Eud.*, VII, 14, 1247b 23-24.
179. 1248a 3-4.
180. 1247b 25.
181. Οὐ συνεχής (1248b 7).
182. 1248b 3; 1247b 22. Es la θεῖα μοῖρα del *Menón* (99e).
183. Ἄλογοι δ' ἀμφότεροι (1248b 6).

ejercicio[184] nos permiten alcanzarlo con seguridad, sino sólo el favor duradero de los dioses. La contingencia del mundo nos entrega a la arbitrariedad del decreto divino: no somos salvados por nuestras obras, sino que somos los juguetes del destino. Este misticismo de la predestinación, este sentimiento de la vanidad de las iniciativas humanas, recuerda los temas más sombríos de la tragedia. La afirmación de un Azar fundamental lleva a la misma consecuencia pesimista que la de la Necesidad universal, puesto que, en ambos casos, el futuro no depende del hombre. El Aristóteles de la *Ética a Eudemo* parece recorrer el camino inverso del que Epicuro le reprochará más tarde a los estoicos haber seguido:[185] no renuncia a la necesidad «natural» de los físicos para recaer bajo el yugo de la Fatalidad religiosa.

Pero Aristóteles no se limitará a esto.[186] En la *Ética a Eudemo* muestra que el hombre habitado por el dios no tiene necesidad de deliberar (βουλεύεσθαι), puesto que tiene en él un principio superior al intelecto y a la deliberación,[187] y que así alcanza sin esfuerzo la rapidez adivinatoria de los prudentes y los sabios.[188] Pero una argumentación tal ¿acaso puede ser invertida? Allí donde falta la inspiración, ¿no puede la deliberación, guiada por la prudencia, suplir esa falta, al igual que en el arte el trabajo suple a menudo al genio? En el mismo texto, Aristóteles nos dice que la deliberación no es su propio principio, y que tiene su principio en Dios.[189] Pero, tal como hemos visto, el Dios de Aristóteles se volverá más y más lejano: ciertamente si-

184. Mientras que Gorgias e Isócrates contaban con el ejercicio, a falta de técnica aprendida. Cf. Dionisio de Halicarnaso, *De comp. verb.*, 45, 18-21; Isócrates, *Contra los sofistas*, 17; *Antidosis*, 184.

185. Cf. Epicuro, *Carta a Meneceo* (ap. Diógenes Laercio, X, 133-34): «Más valdría todavía seguir dócilmente la leyenda de los dioses que estar esclavizado a la fatalidad de los físicos, pues la primera nos propone la esperanza de aplacar a los dioses mediante las plegarias, en tanto que la segunda comporta una necesidad inflexible». Aristóteles había escrito en su juventud una obra *Sobre la oración*. Pero no se ve huella de ella aquí.

186. Por el contrario Teofrasto, quizá porque comprendió mal la doctrina aristotélica de la *phrónesis*, volverá a este predominio de la τύχη sin captar bien sus resonancias trágicas, por lo que se ve. Cf. Cicerón, *De finibus*, V, 5, 12; 28, 85. Parece que Teofrasto haya subordinado la felicidad al azar, la εὐδαιμονία a la εὐτυχία. Había escrito un Περὶ εὐτυχίας (Diog. Laerc., V, 47).

187. Κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως (1248a 32).

188. Φρονίμων καὶ σοφῶν, 1248a 35 (estos dos términos están aún mal diferenciados).

189. 1248a 19-29.

gue siendo el Primer Motor de todas las cosas y, en especial, el principio de los movimientos del alma,[190] pero, una vez el impulso es impreso o sugerido, los movimientos del alma escapan en su detalle a la determinación divina. Lo que hemos llamado, siguiendo a Teofrasto, la impotencia de Dios, tiene una doble cara: incapaz de proteger al hombre contra los accidentes, tampoco lo esclaviza al destino; si la Providencia puede fallar, la fatalidad también. Si el hombre es entregado a sí mismo, también es confiado a sí mismo. En este sentido el «azar» que Aristóteles reconoce en el mundo, y que tiene por corolario la imprevisibilidad del futuro, libera al hombre, pero al mismo tiempo vuelve su existencia precaria y amenazada. La τύχη de la tragedia se seculariza y se humaniza al abrirse a la *deliberación*.

Pero, antes de estudiar cómo la *prudencia* humana responde, mediante la buena deliberación, a la vez a los peligros y a las solicitudes de la τύχη, podemos señalar algo a propósito del *kairós*. Parece que el *kairós* haya tenido en su origen una significación religiosa que remitiría a las iniciativas arbitrarias de un Dios que «juega» con el tiempo.[191] Pero poco a poco, al mismo tiempo que la noción de Dios se racionaliza y se vuelve incompatible con la idea de un comportamiento caprichoso, la noción de *kairós*, en adelante sin uso para Dios, pero traduciendo siempre el carácter azaroso de nuestra experiencia del tiempo, se seculariza y se humaniza; el *kairós* ya no es el tiempo de la acción divina decisiva, sino el de la acción humana posible, que se inscribe en la trama demasiado laxa de una Providencia razonable, pero lejana. El *kairós* es el momento en el que el curso del tiempo, insuficientemente dirigido, parece dudar y vacilar, tanto para bien como para mal del hombre. Si el *kairós* ha acabado por significar la ocasión favorable, se comprende que haya podido significar, a la inversa, el instante «fatal» donde el destino se doblega ante la desgracia.[192] Pero en este mundo donde todo «puede

190. 1248a 25.

191. Cf. Heráclito, fr. 52, Diels. Un vestigio de esta concepción religiosa del *kairós* nos parece presente en un ejemplo citado por Aristóteles en los *Analíticos primeros*: «La ocasión no es el tiempo oportuno (ὁ καιρὸς οὐκ ἔστι χρόνος δέων); pues la ocasión existe también para Dios, pero para él el tiempo no puede ser oportuno porque Dios no tiene nunca nada que le sea útil» (*Anal. pr.*, I, 36, 48b 35).

192. Se trata ahí de la transposición temporal de un sentido originariamente espacial: en Homero, el *kairós* designa «los lugares del cuerpo donde una herida es eficaz y paraliza al adversario» (P.-M. Schuhl, «De l'instant propice», *Rev. Phil.* (1962),

ser y no ser» el instante de la pérdida puede ser también el de la salud. Porque es «estático»,[193] es decir, hace salir a los seres de ellos mismos, les impide coincidir consigo mismos, el tiempo comporta la consecuencia «física» de ser destructor, vengativo.[194] Pero físicamente desvalorado como degradación de la eternidad, es objeto, en Aristóteles, de una rehabilitación antropológica; pues es, en virtud misma de su estructura contingente, el auxiliar benévolo (συνεργὸς ἀγαθός) de la acción humana.[195] Todavía hay que captar las «ocasiones» que nos ofrece. Si él es la herida, él es también el remedio. Pero hay remedios que agravan la herida cuando son empleados a destiempo. Hay médicos que matan a sus enfermos porque sus prescripciones son generales, es decir, intemporales, mientras que nosotros vivimos y morimos *en el tiempo*. ¿Qué «sentido» que no sea una ciencia, pero tampoco el hecho del solo favor divino, nos permitirá entonces hacer el bien en el momento, es decir, a tiempo, ἐν καιρῷ? Píndaro sugería ya un nombre: φρονεῖν.[196]

p. 71); la herida mortal se llama καίριος πληγή (*Ilíada*, VIII, 84, citado por Aristóteles, *Gen. anim.*, V, 5, 785a 14-16).

193. Cf. textos citados en *Le problème de l'être*, p. 433, n. 1.

194. *Física*, IV, 12, 221a 32-b 3.

195. *Ét. Nic.*, I, 7, 1098b 24.

196. *Neméadas*, III, 74-75: La vida humana comporta cuatro virtudes, la de la juventud, la de la edad madura, la de la vejez, y finalmente una cuarta que consiste en «captar lo que conviene en el instante presente», φρονεῖν ... τὸ παρκείμενον (Dornseiff, *Pindar übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1921, p. 121, comenta: «die rechte Erkenntnis des Zeitgemässen», y E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, pp. 52-53, precisa: «das moralische Denken, das erfasst, was der Augenblick gebeut»). El lazo entre φρονεῖν y καιρός está igualmente atestiguado (pero esta vez fuera de toda idea moral) por Isócrates, *Paneg.*, 9: τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις (las acciones pasadas) καταχρήσασθαι ... τῶν εὖ φρονούντων ἴδιόν ἐστιν. La importancia de captar el *kairós* para la vida humana es un lugar común de la poesía. Cf. Hesíodo, *Trabajos*, v. 694: μέτρα φυλάσσεσθαι, καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος; Píndaro, *Pith.*, IX, 78: ὁ δὲ καιρὸς ... παντὸς ἔχει κορυφάν (sobre el *kairós* en Píndaro, cf. M. Untersteiner, *La formazione poetica di Pindaro*, Mesina, 1951). En otra tradición muy distinta se podría encontrar el lazo entre *phrónesis* y *kairós* en la parábola evangélica de las vírgenes prudentes (φρόνιμοι) (Mt 25, 1-13) o del servidor prudente (Mt 24, 45), que velan esperando «el día y la hora» o, como se dice expresamente en Marcos 13, 33, el *kairós*. Pero el sentido de esta relación es aquí totalmente distinto: el tiempo de los griegos, si es imprevisible, no es irreversible e ignora la unicidad de la ocasión; exige una disponibilidad inventiva y multiforme y no la espera unívoca del momento decisivo, el cual será al mismo tiempo el último. Sobre el *kairós* bíblico, cf. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947; sobre sus relaciones con el *kairós* griego, cf. V. Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, pp. 122-127.

3. ANTROPOLOGÍA DE LA PRUDENCIA

§ 1. LA DELIBERACIÓN (βούλευσις)

Hemos mostrado hasta aquí que la prudencia sólo tenía razón de ser en un mundo contingente. Ahora bien, si la enfocamos desde una perspectiva no ya cósmica, sino humana, la contingencia nos aparece como propuesta a la actividad, a la vez azarosa y eficaz, de los hombres. Sin la contingencia la acción de los hombres sería imposible. Pero sin la contingencia sería también inútil. Es esta acción del hombre, a la vez permitida y requerida por la contingencia, la que se trata de analizar ahora en sus relaciones con la prudencia que la guía. No resultará extraño que volvamos a encontrar aquí en términos «subjetivos» lo que hemos tratado de desgajar antes en términos «objetivos». La teoría de la contingencia y la de la acción recta no son más que el anverso y el reverso de una misma doctrina: la indeterminación de los futuribles es lo que hace que el hombre sea su principio; la incompleción del mundo es el nacimiento del hombre.

El prudente, como ya hemos visto, es el hombre capaz de deliberar (βουλευτικός) y, más en particular, de deliberar bien (καλῶς βουλεύσασθαι).[1] Esta última precisión es importante, pues la deliberación (βούλευσις) en cuanto tal no es una noción ética, sino que encuentra su empleo sobre todo en los ámbitos técnico y político. Pero aquí, como en otras partes, importa, antes de estudiar las condiciones de la acción moral, considerar la estructura de la acción en general. Y por ello Aristóteles, especialmente en el libro III de la *Ética a Nicómaco* (donde estudia los requisitos de la acción virtuo-

1. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140a 31, 26; cf. VI, 10, 1142b 31.

sa, es decir, simplemente de la acción), se propone ofrecernos una teoría de la deliberación.

En realidad, esta teoría podrá parecer decepcionante a quien espere aquí una *psicología* de la deliberación. Aristóteles no describe en absoluto lo que describirán ampliamente los modernos, y lo que ya describía Homero: los estados de alma del hombre deliberando. Sólo se preocupa del *objeto* de la deliberación: allí donde esperábamos un análisis psicológico de la acción humana, somos enviados de nuevo a una ontología de los *agibilia*, los πρακτά.[2] Sobre este punto, el análisis de la deliberación no va a hacer más que confirmar y precisar lo que ya presentíamos. No se delibera sobre todas las cosas, sino sólo sobre aquellas que dependen de nosotros (τὰ ἐφ' ἡμῖν),[3] lo cual excluye los inmutables o eternos (como el orden del mundo o las verdades matemáticas), aquellos cuyo movimiento es eterno (los fenómenos astronómicos) y, a la inversa, los acontecimientos sometidos a un azar fundamental (como las sequías o las lluvias o el descubrimiento de un tesoro).[4] Si nos referimos a la división platónica de las causas: φύσις, ἀνάγκη, τύχη y νοῦς, la deliberación se habrá de colocar bajo esta última rúbrica, la cual, precisa Aristóteles, engloba «todo lo que es obra del hombre» (πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου).[5] Aristóteles extraerá de esta división cuatripartita de las causas un corolario que había ignorado Platón: la incompatibilidad entre la iniciativa humana y la ciencia de las cosas, consecuencia de la separación de sus respectivos ámbitos. La ciencia trata de lo necesario, que engloba las dos primeras causas de Platón (aunque Aristóteles no se pronuncia aquí sobre la cuestión de saber en qué la φύσις puede ser conducida a la ἀνάγκη). Por el contrario, la actividad inteligente de los hombres trata, si no sobre el azar (como dirá Aristóteles en el libro VI, subrayando la afinidad de la τύχη y de la τέχνη), al menos sobre un ámbito presentado aquí como intermedio entre la necesidad y el azar: el de las cosas que suceden

2. III, 5, 1112a 31.
3. *Ibid.*; cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1226a 28.
4. Resumimos 1112a 21-29. Habría que añadir que no deliberamos sobre aquellos acontecimientos humanos en los cuales no participamos (así, un lacedemonio no deliberará sobre la Constitución de los escitas, y nosotros no deliberamos sobre los asuntos de los indios: *Ét. Eud.*, II, 10, 1226a 29; recuérdese que esto fue escrito antes de la expedición de Alejandro). Cf. *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140a 31. 36.
5. 1112a 32-33.

frecuentemente (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), pero de tal manera que su resultado es incierto (ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται) y comportan indeterminación (ἀδιόριστον).[6]

Este análisis, que nos remite una vez más a la doctrina de la contingencia, nos permite reconocer en la deliberación una constante de la relación del hombre con el mundo, y no sólo una duda provisional debida a nuestra ignorancia. Ciertamente, deliberamos tanto más cuanto más ignoramos, y la deliberación sobre lo contingente no es entonces más que el margen que nos separa del conocimiento de lo necesario: así, «deliberamos más sobre la navegación que sobre la gimnasia, porque la primera se encuentra estudiada con menos precisión que la segunda (ἧττον διηκρίβωται)».[7] Pero, si está menos estudiada, es quizá porque es menos estudiable, pues sabemos por la *Ética a Eudemo* que el arte de la navegación es una de esas actividades que comporta una parte irreductible de azar.[8]

Sin embargo, inmediatamente a continuación Aristóteles nos propone una elucidación casi matemática de la deliberación, que es por otra parte la que la tradición ha conservado de este pasaje. La deliberación es una especie de la investigación o búsqueda (ζήτησις),[9] aquella que trata sobre las cosas humanas. Ésta consiste en investigar los medios de realizar un fin previamente planteado.[10] Así pues, es el análisis regresivo de los medios a partir del fin, igual que en matemáticas se procede a la construcción de una figura: se parte de la figura supuestamente construida, o del fin supuestamente conseguido, y se pregunta cuáles son sus condiciones. Bastará entonces para actuar con invertir el orden del análisis: lo que viene en último lugar en el orden del análisis será lo primero en el orden de la génesis.[11] Esta descripción se refiere al método de *análisis*, tal como

6. III, 5, 1112b 8-9.
7. 1112b 3-6.
8. Ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ πολλή μέντοι καὶ τύχη ἐνυπάρχει οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ (VII, 14, 1247a 5-7).
9. *Ét. Nic.*, III, 5, 1112b 22-25; cf. VI, 10, 1142a 31.
10. Pues nunca se delibera sobre el fin: III, 5, 1112b 14; cf. *Retórica*, I, 6, 1362a 18.
11. Τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει (1112b 23-24). Cf. 1112b 18-20: ...ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

era ya practicado por los matemáticos de la época de Aristóteles y que será sistematizado más tarde en una célebre página de Papo.[12] Pero la cuestión es saber hasta qué punto vale la analogía para la deliberación. El *análisis* matemático supone, en efecto, para ser aplicable, una especie de homogeneidad operatoria, una «reversibilidad incondicional»[13] entre el antecedente y el consecuente, puesto que consiste en deducir el antecedente (conocido) del consecuente (desconocido y sólo supuesto) para poder hacer a continuación la demostración verdadera en sentido inverso. Descartes admirará estas «largas cadenas de razones» que se pueden recorrer en ambos sentidos. Pero éstas suponen un universo homogéneo que se pueda deducir por completo a partir de cualquiera de sus partes. Ahora bien, la acción humana se desarrolla en un tiempo irreversible. Sólo podría asimilar enteramente la relación entre medio y fin a la de las proposiciones matemáticas entre sí si se pudiera deducir *ad libitum* el fin del medio o el medio del fin. Pero esto no es posible, y por dos razones. En primer lugar, un mismo fin puede ser realizado por diversos medios diferentes. En segundo lugar, en tanto que no verificada por la experiencia, la causalidad instrumental del medio no es sino una causalidad supuesta, y esto por dos razones: en primer lugar, entre la causa y el efecto pueden interponerse acontecimientos imprevisibles, que pueden ocasionalmente obstaculizar la causalidad del medio, e impiden en general hacer silogismos que deduzcan, *en el tiempo*, de la causa un efecto no simultáneo;[14] en segundo lugar, la causalidad del medio puede sobrepasar la finalidad buscada: el

12. «El análisis es la vía que parte de la cosa buscada, considerada como dada, para llegar mediante las consecuencias que se derivan de ella hasta alguna cosa que ya fue admitida como resultado de una síntesis. Pues en el análisis suponemos dado lo que era buscado, y nos preguntamos lo que es su condición y, de rebote, la causa antecedente de ésta, hasta que alcanzamos alguna cosa ya conocida o que pertenece a la clase de los primeros principios; y llamamos a tal método *análisis*, por cuanto constituye una solución a contrario (ἀνάπαλιν λύσιν)». La «síntesis» es el proceso inverso, que restablece el «orden natural» de los antecedentes y los consecuentes (*Colección matemática*, VII. Prefacio, 634, 10 ss., Hultsch). Papo hace remontar este método a Euclides e incluso a Platón (cf. también Proclo, *Comentario sobre Euclides*, 111). De hecho, el método parece haber sido ya conocido por los pitagóricos. Cf. T. Heath, *Greek Mathematics*, I, p. 168; II, pp. 400-401; *id*., *Mathematics in Aristotle*, pp. 271-272.

13. T. Heath, *Greek Mathematics*, II, p. 401.

14. Cf. *Anal. post.*, II, 12, 95a 24-b 1.

medio no es sólo medio *para* un fin, tiene también su propia causalidad eficiente, la cual, a falta de ser dominada o simplemente prevista, corre el riesgo de vivir su propia vida y pasar de largo o ir más allá de lo que se esperaba de ella. Así, el remedio o la operación quirúrgica son medios con vistas a la salud, pero también puede suceder que maten al enfermo.[15] Lo matan, es cierto, *por accidente*, y «del accidente no hay ciencia»,[16] pero esto no es excusa para el médico, que debe recordar que vive en un mundo donde siempre es factible el accidente y no es, pues, enteramente transparente a su ciencia.

De hecho, Aristóteles distingue dos casos: aquel en el que, dado el fin, no hay más que un medio de realizarlo, y aquel en el que el fin puede ser realizado por diversos medios. En el primer caso, no hay más que una solución, y se trata de encontrarla. Pero, en este caso, la relación entre el fin y los medios es recíproca y necesaria; será entonces objeto de ciencia, y la «deliberación» que precede a la solución no será sino la medida de nuestra ignorancia o, al menos, de nuestra dificultad para actualizar nuestro saber. Allí donde la solución es única, no tenemos más que enfadarnos con nosotros mismos si no la encontramos: el buen matemático no delibera, como tampoco el buen gramático.[17] Pero se puede preguntar si este caso privilegiado (que lleva en el texto de Aristóteles a la comparación con el análisis matemático) encuentra a menudo su aplicación en los asuntos humanos, por ejemplo «en las cuestiones de medicina o en los asuntos de dinero».[18] Aquí, puesto que el fin está dado (curarse o enriquecerse), la dificultad vendrá del hecho de que hay varios medios para realizarlo: entonces la perplejidad surgirá no de la ausencia de vía, sino de la pluralidad de las vías que se abren,[19] pero de las cuales ninguna es tal que estemos seguros de su éxito. Es aquí donde encuentra su uso la deliberación, puesto que se trata de

15. Cf. *Metafísica*, E, 2, 1027a 22-27.

16. *Ibid*., 1026b 4.

17. *Ét. Nic*., III, 5, 1112b 1.

18. 1112b 4.

19. Esta relación dialéctica que hace nacer la *aporía*, no de la ausencia de vías, sino de su pluralidad, está bien precisada por el coro de *Antígona* (v. 360), para el cual el hombre es un παντοπόρος ἄπορος (contrariamente a la edición Mazon, no separamos los dos términos por una coma, y leemos: παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται).

saber o más bien de prever, no de ciencia, sino de opinión,[20] la eficacia respectiva de los medios posibles y también los riesgos de causalidad adyacente y parásita que comportan. Aquí la matemática —al menos la matemática griega, que ignoraba los problemas de *optimum*—[21] no será de ninguna ayuda. El hombre se ve reducido a conjeturas, y solamente comparando conjeturas deberá buscar entre los medios posibles cuál es «el más rápido y el mejor».[22] Finalmente, la comparación de la deliberación con el análisis matemático no tiene otra finalidad que manifestar el carácter *regresivo* de la búsqueda de los medios a partir del fin. Sería una equivocación ver en ello más de lo que hay y deducir a partir de ella una estructura casi matemática de la acción, tentación contra la cual Aristóteles nos pone suficientemente en guardia en otra parte.[23]

Más instructiva es la alusión que hace un poco más adelante Aristóteles a los orígenes políticos de la noción.[24] La palabra βούλευσις, que Aristóteles es el primero en emplear en un sentido técnico, remite a la institución de la βουλή, que designa en Homero el Consejo de Ancianos, y en la democracia ateniense el Consejo de los Quinientos, encargado de preparar mediante una deliberación previa las decisiones de la Asamblea del pueblo: el Consejo delibera (βουλεύεται), el pueblo escoge o al menos ratifica. Evocando la práctica homérica, Aristóteles quería simplemente recordar que no hay decisión (προαίρεσις) sin deliberación previa. Pero también nos recuerda, aunque no sea más que por la elección que hace del término βούλευσις, que la deliberación consigo mismo no es sino la forma interiorizada[25] de la deliberación en común, del συμ-

20. Cf. *infra*, p. 131.

21. Es Leibniz quien por vez primera encontrará en las matemáticas el modelo que le permita interpretar la deliberación y la elección: las matemáticas permiten, en efecto, determinar por aproximación un *optimum*, es decir, obtener según la «ley de determinación máxima», «el máximo de efecto con el mínimo de gasto» (cf. *De rerum originatione radicali*, VII, 303, Gerhardt; 79, Schrecker).

22. Διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα [γίγνεσθαι] ἐπισκοποῦσιν (1112b 17).

23. Cf. *Ét. Nic.*, I, 1, 1094b 25-27.

24. III, 5, 1113a 7.

25. Esta interiorización comienza en Homero, que emplea a menudo la expresión βουλεύειν θυμῷ. Cf. la descripción de tal «deliberación consigo mismo» en la *Odisea*, XX, vv. 5-30.

βουλεύειν tal como se practicaba, si no en la Asamblea del pueblo, al menos en el Consejo de los hombres de experiencia, los φρόνιμοι.

Aristóteles hace la teoría de esta palabra deliberante en su *Retórica*. Distingue allí tres géneros del discurso, según el auditorio al que se dirige. Cuando el oyente no es sólo espectador (θεωρός), sino juez (κριτής), y su juicio se refiere, no al pasado (τῶν γεγενημένων), sino al futuro (τῶν μελλόντων), es decir, cuando se trata de juzgar un miembro de la Asamblea (ἐκκλησιαστής), entonces el discurso será denominado deliberativo (συμβουλευτικός).[26] Si existen tres géneros oratorios, y primero tres categorías de auditorios, es que hay tres actitudes del hombre respecto al tiempo. El raciocinio retrospectivo sobre el *pasado* se llama género *judicial;* la actitud expectante y no crítica respecto del *presente* favorece el panegírico y la invectiva, objetos del género *epidíctico;* finalmente, la preocupación cauta por el *futuro* suscita el género *deliberativo*.[27]

Con el pretexto de que depende de un tratado de retórica y, por lo tanto, no «científico», no se ha concedido a esta clasificación la importancia que merece. Decir que la deliberación trata sobre el futuro es admitir, y no es en absoluto evidente, que el futuro pueda ser objeto de deliberación. Ciertamente, Aristóteles elabora su teoría del discurso deliberativo sin interrogarse sobre sus justificaciones. Pero es evidente que no perdería el tiempo en elaborar esta teoría si admitiera que nuestras deliberaciones son vanas y que el futuro sería lo que debe ser aun cuando no deliberáramos sobre él. La teoría del discurso deliberativo implica, pues, la eficacia de la deliberación humana, lo cual es una nueva manera de presuponer la contingencia de los futuribles: si el futuro estuviera escrito, la palabra deliberativa de los hombres enmudecería ante los decretos del destino, tal como son revelados por la palabra inspirada de los adivinos.

Aquí todavía percibimos la ambivalencia de la experiencia aristotélica del tiempo. Si deliberamos sobre el futuro, es porque está

26. *Retórica*, I, 3, 1358a 36-b 8. Se notará que aquí la deliberación concierne al miembro de la Asamblea del pueblo, y no del Consejo: Aristóteles tiene en cuenta con ello la evolución que, en la democracia ateniense, había visto deslizarse el poder deliberativo de la βουλή a la ἐκκλησία.

27. *Ibid.*, I, 3, 1358b 13-20.

oculto, y el hecho de tener que deliberar es, en lo absoluto, una imperfección. Pero nuestra deliberación no es simplemente la búsqueda laboriosa de un saber que desconocemos; no se limita a suponer un futuro que atañería conocer sólo a los dioses y a los adivinos, al igual que los estrategas evalúan desde sus aposentos las circunstancias de un combate en el que no participan. La deliberación consiste en combinar medios eficaces relacionados con fines realizables. Es porque el futuro está abierto. Si el hombre puede tener respecto del futuro una actitud no sólo teórica, sino decisoria, si no es sólo un θεωρὸς τοῦ παρόντος,[28] sino un κριτὴς τῶν μελλόντων, es porque él mismo es un principio de los futuribles, ἀρχὴ τῶν ἐσομένων.[29] Así, el análisis de Aristóteles manifiesta el vínculo profundo entre una filosofía de la contingencia y la práctica del sistema democrático, es decir, deliberativo. Una filosofía que contaba con la *ciencia* para conocer la realidad en sus menores determinaciones no podía tener más que desprecio por un régimen de asamblea, donde la palabra no es sino el disfraz de la incompetencia o, todo lo más, el sustituto abusivo de la competencia.[30] Igualmente, en la época posterior, una filosofía del *destino*, para la cual sólo depende de nosotros el asentimiento que damos a nuestras representaciones, no podrá más que enseñar la indiferencia ante las circunstancias, ante los *tempora*, junto con el corolario de una cierta propensión a la abstención política. No se puede dudar de que las concepciones del mundo reflejan en este punto la realidad social, aunque sea con un cierto retraso. La sociedad de Platón parece ciertamente desequilibrada, pero todo parece todavía posible para la acción humana fundada en la ciencia. En la época helenística la impotencia política de Grecia favorecerá una cosmología del destino y una religión de la Providencia, donde la imposibilidad de

28. *Retórica*, 1358b 3-4, 6, 17-18. En el *Protréptico* Aristóteles privilegiaba todavía la actitud espectadora: los que van a Olimpia no para participar en los juegos, sino por el espectáculo (ἕνεκα τῆς θέας), éstos son los verdaderos filósofos (fr. 12 W, 58 R, pp. 53-54 P). Sobre los avatares de esta metáfora de la «panegiria» de Pitágoras (Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 58-59, Deubner; Cicerón, *Tusculanas*, V, 3, 8-9) a Epicteto (*Coloquios*, II, 14, 23 ss.), cf. R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie*, pp. 21-52.

29. *De interpretatione*, 9, 19a 7. Cf. p. 92.

30. Platón, *Gorgias*, 456ac, 458e-459c. Para una defensa de Gorgias, cf. *Le problème de l'être*, parte I, cap. III.

transformar el mundo será convertida en adhesión casi mística a su racionalidad oculta.[31] Entre ambas, el mundo de Aristóteles es ambiguo, como la sociedad en la que vive: no todo es posible, pero todo no es imposible; el mundo no es ni totalmente racional ni totalmente irracional. La deliberación traduce esta ambigüedad: a medio camino entre la ciencia y la adivinación azarosa,[32] es del orden de la opinión,[33] es decir, de un saber aproximativo como lo es su objeto. Fundada en un saber tal, ninguna deliberación será infalible. El hombre de buen consejo enuncia aquello que es posible y aquello que no lo es, capta el «punto de la posibilidad»,[34] pero no puede hacer que este «posible» sea necesario y, desde ese momento, la acción más «deliberada» comportará siempre el riesgo, incluso infinitesimal, del fracaso. Pero lo que justifica humanamente la deliberación, a pesar de su falibilidad insuprimible, es que una acción ideal y «científica» (tal como la soñaba Platón) estaría más abandonada aún, a falta de no tenerlas en cuenta, a las mediaciones rebeldes de la materia y la imprevisibilidad (relativa, en suma) del tiempo. Se puede ver que lo que entendemos en nuestros días por el vocablo *prudencia* no es tan extraño a lo que Aristóteles esperaba en efecto del buen βουλευτικός.

La democracia deliberativa y antes la institución patriarcal del Consejo de Ancianos nos proporcionan el modelo de una conducta individual *prudente*: en Homero no es el ardoroso Aquiles, sino el prudente Ulises quien delibera a menudo «en su corazón». De sus orígenes políticos el concepto de βούλευσις conserva sus jus-

31. Cf. Nietzsche: «El estoicismo es la transfiguración moral de la esclavitud» (*Der Wille zur Macht*, ed. Kröner, p. 247).

32. La buena deliberación (εὐβουλία) no es ciencia (pues no se delibera sobre aquello que se sabe) ni adivinación inmediata (εὐστοχία), pues la deliberación es calculadora y procede lentamente: *Ét. Nic.*, VI, 9, 1142a 34b 6.

33. Δόξα y βούλευσις tratan ambas sobre lo contingente (para la δόξα, cf. *Anal. Post.*, I, 33, 89a 2-3). La βούλευσις sería, pues, una «orientación especializada» de la δόξα (L.-M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, p. 176). Ciertamente la *Ét. Nic.* distingue la εὐβουλία y la δόξα, pero es porque la primera, que es una virtud (a diferencia de la simple βούλευσις, cf. *infra*), comporta una rectitud (ὀρθότης) que es extraña al concepto de la segunda (VI, 10, 1142b 6-15).

34. La expresión es del cardenal de Retz, otro gran teórico de la acción política (debemos esta aclaración a P.-M. Schuhl). Entre los *lugares* de los que el orador debe proveerse, Aristóteles menciona en lugar señalado aquel que es relativo a lo posible y a lo imposible, περὶ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου (*Retórica*, I, 3, 1359a 15).

tificaciones relativas. Más valdría, como dice Aristóteles siguiendo a Homero,[35] que «uno solo mandara». El diálogo incierto de los hombres deliberantes, incluso si son φρόνιμοι,[36] no tiene nada que ganar si se compara con el monólogo seguro del hombre competente, del *sophós*. Pero, además de que nada se parece tanto a la ciencia como la falsa ciencia, la ciencia no es de ninguna ayuda allí donde la realidad sobre la cual conviene actuar no está suficientemente determinada para ser conocida científicamente. La democracia es, ciertamente, un régimen mediocre,[37] el peor de los mejores gobiernos y el mejor de los peores, decía ya Platón,[38] pero esta mediocridad misma, que la aleja de los grandes designios como de las grandes aberraciones,[39] es el reflejo del mundo en que vivimos.

Siendo las cosas lo que son y el hombre lo que es, conviene buscar en todo, no lo mejor absolutamente, sino lo mejor posible dadas las circunstancias.[40] Ciertamente, corresponde por derecho al especialista juzgar y escoger,[41] y, se puede suponer, sin deliberación previa. Pero, para justificar la atribución al pueblo del poder deliberativo, a Aristóteles no le faltan argumentos: primero, para juzgar no

35. *Ilíada*, II, 204; *Metafísica*, Λ, 10, 1076a 4. En la *Política* Aristóteles no se pronuncia claramente sobre este punto. No parece poner en duda que un hombre omnisciente que uniese en él mismo la universalidad de la ley y el sentido de lo particular debería gobernar. Pero un hombre tal, añade, no se puede encontrar, pues un solo hombre no puede saberlo todo (f. III, 16, 1287a 24-25), ni siquiera abarcar con la mirada muchas cosas (III, 16, 1287b 8).

36. Como es el caso en la aristocracia, que es el gobierno del σπουδαῖοι o de los ἐπιεικεῖς (*Política*, III, 10).

37. Μετριωτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν (*Política*, IV, 2, 1289b 4).

38. Platón, *Político*, 303 a. Cf. Aristóteles, *Política*, IV, 2, 1289b 6-9 (Aristóteles cita a Platón y corrige: no se puede hablar del «mejor» de los peores gobiernos, sino sólo del «menos malo», ἧττον φαύλην).

39. La degradadción del mejor gobierno (la realeza) será, a la inversa, el peor de los malos gobiernos, pues la caída será más pronunciada (*Política*, IV, 2, 1289a 38) y, además, las condiciones de la tiranía (concentración de poderes, ausencia de control popular, etc.) se encontrarán ya reunidas (sobre el tirano, del que los griegos hacen uno de los paradigmas tradicionales del mal, cf. *Política*, IV, 10, 1295a 1-24; Jenofonte, *Hierón o De la tiranía*, y el comentario de L. Strauss, *De la tiranía*, trad. fr., París, 1954).

40. Cf. la distinción entre la mejor constitución ἁπλῶς y la mejor constitución ἐκ τῶν ὑποκειμένων (*Política*, IV, 1, 1288b 25-26).

41. *Política*, III, 11, 1281b 40-1282a 4, y 1282a 8: τὸ ἑλέσθαι ὀρθῶς τῶν εἰδότων ἔργον ἐστίν.

es necesario ser erudito, basta con ser «cultivado»;[42] después, si es imposible que cada uno juzgue sobre todas las cosas,[43] el pueblo en asamblea reúne las competencias particulares y, en relación con la asamblea, tiene un juicio suficiente,[44] de manera que, «si cada uno en particular es peor juez que aquellos que saben, el pueblo reunido es mejor o al menos no es peor».[45] Así, el pluralismo de la deliberación no es para Aristóteles un mal menor, un remedio, con relación a la autoridad monárquica de la ciencia.[46] Pero este pluralismo, por la crítica recíproca que instituye de las opiniones, vale más que lo arbitrario de las decisiones del tirano, cuya figura acecha al monarca como el perfil de su sombra.

42. III, 11, 1282a 5-7: ἀποδίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἧττον τοῖς πεπαιδευμένοις ἢ τοῖς εἰδόσιν. Sobre este punto Aristóteles da una vez más la razón a Gorgias frente a Platón (cf. *Le problème de l'être*, pp. 261-264 y 282 ss.) Es verdad que Aristóteles no habla aquí de cultura general, sino de una cultura particular propia de cierto dominio (cf. 1282a 4: ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην). Sobre la capacidad «crítica» del hombre «cultivado», cf. *Part. anim.*, I, 1, 639a 1-12.

43. Χωρὶς δ' ἕκαστος περὶ τὸ κρίνειν ἀτελής ἐστιν (*Política*, III, 11, 1281b 38).

44. Πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν (*ibid.*, 1281b 34-35). Lo que Aristóteles no dice aquí es que el pueblo delibera sobre los asuntos comunes (cf. IV, 14, 1297b 41: τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), en el doble sentido de asuntos concernientes al conjunto de los ciudadanos y de asuntos que escapan a todo dominio «técnico» particular. Ahora bien, sabemos que del κοινόν, a diferencia del καθόλου, no hay ciencia (cf. *Le problème de l'être*, pp. 210-211).

45. ...ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους (*Política*, III, 11, 1282a 17). Cf. 1281a 39b 10; 1282a 34-41. Aristóteles había dado más arriba otra razón de pura oportunidad: excluir al pueblo del gobierno es llenar el Estado de enemigos; por ello es preferible dejar al pueblo participar en las deliberaciones (λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς, 1281b 30-31), lo que ha hecho Solón. Más adelante, finalmente, da un argumento más esencial: una obra debe ser juzgada, más que por su autor, por aquel que la utiliza; así, el intendente juzga mejor sobre la casa que el arquitecto, y el invitado juzga mejor la carne que el cocinero. Contrariamente a Platón, que utilizaba un argumento análogo para subordinar las técnicas de fabricación a las técnicas de uso y, finalmente, a la ciencia del *Bien* (cf., por ejemplo, *Eutidemo*, 290c), el argumento de Aristóteles parece implicar que el uso es asunto no de «técnica» sino de opinión: τἄργα γιγνώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην (1282a 19). No se ha dicho nada más desde la Antigüedad contra la «tecnocracia» y en favor de los «usuarios». La tendencia «extrañamente antisocrática» (diríamos más bien antiplatónica) y «francamente democrática» de este pasaje ha sido subrayada por O. Gigon, *Aristoteles. Politik und Staat der Athener*, Zurich, 1955, Introducción, p. 34. Sobre la organización del poder «deliberativo», cf. *Política*, IV, 14.

46. Cf. *Política*, III, 15, 1286a 20, 26.

Igualmente, este diálogo del alma consigo misma que es la deliberación, si bien traiciona una confusión digna de un espíritu verdaderamente divino, vale más que las inspiraciones azarosas de la pasión. Nada se parece tanto a la autoridad como la arbitrariedad, ni a la inspiración como la improvisación; nada se parece tanto a lo inhumano como lo sobrehumano. La deliberación representa la vía humana,[47] es decir media, la de un hombre si no totalmente sabio, no totalmente ignorante, en un mundo que no es ni totalmente racional ni totalmente absurdo, y que, sin embargo, conviene ordenar usando las deficientes mediaciones que nos ofrece.

La deliberación es, pues, la condición sin la cual la acción humana no puede ser una acción buena, es decir, virtuosa. Pero Aristóteles se da cuenta de que la deliberación, cuyo concepto está tomado de la práctica política, no basta para considerar la virtud. Pues la deliberación no trata del fin, sino de los medios, no sobre el bien, sino sobre lo útil,[48] y la deliberación en cuanto tal puede ser puesta al servicio del mal.[49] Por ello Aristóteles introduce en el cortejo de las virtudes intelectuales que acompañan a la prudencia la noción de εὐβουλία,[50] cuyo concepto implica la idea de una cierta rectitud (ὀρθότης),[51] más particularmente una rectitud del entendimiento (ὀρθότης τῆς διανοίας).[52] Pero aquí todavía Aristóteles no llega a desarrollar las implicaciones políticas de la noción que, en el lenguaje popular, designa más la habilidad y la sangre fría en la elección de los medios[53] que la rectitud de la intención. Por ello en la descripción de la εὐβουλία alinea sin distinción el carácter moral del fin[54] y el discernimiento del medio más conveniente,[55] e incluso

47. Hemos visto antes que la divinidad no deliberaba. Pero el animal tampoco delibera: la única excepción es el hombre (*Hist. anim.*, I, 1, 488b 24).

48. Πρόκειται τῷ συμβουλεύοντι σκοπὸς τὸ συμφέρον, βουλεύονται γὰρ οὐ περὶ τοῦ τέλους, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος (*Retórica*, I, 6, 1362a 17-19).

49. *Ét. Nic.*, VI, 10, 1142b 18-20.

50. *Ibid.*, VI, 10.

51. Ὀρθότης τίς ἐστιν ἡ εὐβουλία βουλῆς (1142b 16).

52. 1142b 12.

53. Cf. los textos citados por Gauthier en su *Comentario*, pp. 509-510.

54. La εὐβουλία es ἀγαθοῦ τευκτική (1142b 22), lo que permite denegarla al incontinente (ἀκρατής) y al perverso (φαῦλος).

55. 1142b 21-26.

la duración *optima*, ni demasiado larga ni demasiado corta, de la deliberación,[56] de manera que la εὐβουλία es definida finalmente como «rectitud relativa a lo útil, que trata a la vez del fin a alcanzar y de la manera y el tiempo».[57] Se ve que Aristóteles no acierta a distinguir claramente las condiciones de la acción técnicamente eficaz y las de la acción moralmente buena, la definición de lo útil y la del bien. Es verdad que la ambigüedad es imputable primero a la lengua griega: a menudo se ha subrayado la doble connotación, utilitaria y moral, de expresiones como ἀγαθός, εὖ, εὖ πράττειν, etc., y Aristóteles mismo señala el equívoco del término ὀρθότης,[58] que puede designar tanto la rectitud del fin como la perspicacia, moralmente neutra, del juicio.

Es cierto —y esta última consideración sería un testimonio de ello— que en época de Aristóteles ya se es plenamente consciente del equívoco de los términos y de la necesidad de superarlo. Ya el *Epínomis*[59] se negaba a considerar como *sabiduría* (σοφία)[60] las cualidades intelectuales —buena memoria, facilidad para aprender, vivacidad de espíritu—[61] que Platón había convertido en virtudes.[62] Hay que distinguir, dice el *Epínomis*, entre lo *natural* (φύσις) y la *sabiduría* (σοφία) o, como dirá Aristóteles, entre la *virtud natural* (ἀρετὴ φυσική) y la *virtud moral*.[63] De hecho, si se recuerda con razón que el término ἀρετή no tiene en su origen un sentido estrictamente moral, sino que designa la excelencia en sentido lato,[64] esta consideración comienza a perder valor en época de Aristóteles. En efecto, parece que ἀρετή, empleado de modo absoluto, designa ya en la lengua de la época de Aristóteles la «virtud» en el sentido mo-

56. 1142b 26-27.

57. Ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε (1142b 27-28).

58. Ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς (1142b 17).

59. 976bc.

60. Se sabe que el término σοφός significó primero la habilidad técnica (tal como lo recuerda Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141a 9 ss.). En este sentido Píndaro, por ejemplo, habla de un ποιητὴς σοφός.

61. Μνήμη, εὐμάθεια, ἀγχίνοια. Esta última «virtud» es estudiada rápidamente por Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 10, 1142b 5, y sobre todo en el marco «lógico» de los *Anal. post.*, I, 34.

62. Cf. los textos citados por Gauthier, p. 508.

63. Cf. *supra*, pp. 73-74.

64. Cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, pp. 223-225 y 236-237.

derno, es decir, lo que es meritorio, loable (ἐπαινετός),[65] por oposición a lo que es moralmente neutro, como la ciencia[66] o la habilidad, o incluso lo que es adquirido al precio del trabajo y el esfuerzo, por oposición a lo que es natural y no nos es imputable. En otros términos, ἀρετή parece sinónimo de virtud moral.[67] Se comprende entonces que la noción de *virtud dianoética* sea una noción bastarda que nunca fue claramente elaborada por Aristóteles. Por un lado, éste intenta restablecer el sentido antiguo del término ἀρετή, el de una *excelencia* extraña en cuanto tal a la imputabilidad moral; en este sentido, el arte e incluso la ciencia son virtudes dianoéticas.[68] Pero, por otro lado, no se libera del todo de las implicaciones éticas del término ἀρετή, y se esfuerza por especificar las cualidades intelectuales moralmente neutras, que no son virtudes, y estas mismas cualidades en cuanto que ordenadas a la realización del bien, que ya no son *virtudes* dianoéticas sino en tanto que están asociadas de alguna manera a la virtud *moral*.[69]

La ambigüedad del término εὐβουλία, que debía evocar para el oyente no prevenido la cualidad del hombre avisado, por ejemplo, del buen estratega,[70] pero al cual Aristóteles se esfuerza por dar, sin mucha convicción, el sentido artificial de «deliberación con miras al bien», no hace sino expresar una dificultad más general:[71] los análisis de Aristóteles sobre las condiciones de la prudencia y las virtudes intelectuales conexas son menos una contribución a la ética que los fundamentos de una teoría general de la acción, es decir, de una hermenéutica de la existencia humana, en tanto que actuación en y sobre el mundo. Desde este punto de vista Aristóteles es incomparable, aunque no proponga una cosa que busca confusamente y que ningún griego podía encontrar nunca, a falta de una teoría del pecado: el medio de distinguir la acción mala de la acción propiamente virtuosa. Pero conviene ahora proseguir este análisis de la acción por lo que Aristóteles considera como su segundo momento: la *elección*.

65. Cf. *supra*, p. 110, n. 144.

66. Un texto de los *Tópicos* (IV, 2, 121b 31 ss.) parece confirmar que la cuestión ἐπιστήμη ἡ φρόνησις ἢ ἀρετή debía ser clásica en los círculos de la Academia. Jenócrates parece haber sostenido el primer punto de vista (cf. *Tópicos*, VI, 3, 141a 6); Aristóteles a partir de la *Ética a Eudemo* sostendrá el segundo.

67. Así, cuando define la virtud moral, caracterizada por el justo medio (*Ét. Eud.*, II, 3, 1220b 34-35), Aristóteles dice simplemente ἀρετή (*Ét. Nic.*, II, 6, 1106b 36).

68. *Ét. Nic.*, VI, 3, 1139b 16.

69. Así Aristóteles declara expresamente que no hay *phrónesis* sin virtud moral (VI, 13, 1144a 36). La dificultad ha sido bien vista por santo Tomás, *Suma teológica*, IIa, IIae, q. 47a. 4 («Utrum prudentia sit virtus»), 15 («Utrum prudentia insit nobis a natura»), 16 («Utrum prudentia possit amitti per oblivionem»).

70. Cf. Isócrates, *Evágoras*, 46; Eurípides, *Fenicias*, 721, 746; Jenofonte, *Agésilas*, XI, 9.

71. Esta ambigüedad y esta dificultad son no tanto destacadas cuanto reafirmadas por la definición que Aristóteles da *in fine* de la εὐβουλία: «una rectitud relativa a lo que es útil para la realización de un fin, utilidad de la cual la prudencia es la apercepción verdadera» (ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστίν, 1142b 32-33). Esta frase ha hecho correr mucha tinta. Digamos sólo que no nos parece necesario corregir τι τέλος, «un fin determinado» (que está atestiguado por la mayoría de los manuscritos) por τὸ τέλος; en segundo lugar, nos parece que el antecedente de οὗ es τὸ συμφέρον y no τέλος: la prudencia es la apercepción verdadera, no del fin, sino de lo que es útil para el fin, lo cual no es en absoluto contrario (a pesar de Gauthier, p. 518) a la doctrina constante de Aristóteles (que está claramente expresada en VI, 13, 1144a 7-9: la virtud moral asegura la rectitud del fin, y la prudencia la de los medios, incluso si la prudencia, en tanto que *unida* a la virtud moral, no puede ser extraña a la cualidad del fin). Cf. P. Aubenque, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?», *R.E.G.*, LXXVIII (1965), pp. 40-51.

§ 2. La elección (προαίρεσις)

La noción de προαίρεσις interviene en dos niveles en la economía de la ética aristotélica. Una primera vez interviene en la definición de la *virtud moral*, que es definida en el libro II de la *Ética a Nicómaco* como una ἕξις προαιρετική, una disposición que concierne a la intención.[72] Aparece también en el libro III de la misma *Ética*, en un contexto totalmente distinto, el de un análisis general de la estructura de la acción: aquí la *proaíresis* aparece con su significación de elección posterior a la *deliberación*. Desde este último punto de vista debemos considerarla aquí, puesto que es lo propio del hombre prudente *deliberar* bien, e importa por ello saber a qué *elección* lleva su deliberación.

72. II, 6, 1106b 36. Esta definición es recordada en el libro VI, 2, 1139a 23. Cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1227b 5-11. Es característico que esta determinación no aparezca tampoco en la definición de las virtudes intelectuales, en particular de la prudencia (cf. VI, 5, 1140b 4).

Pero antes de retomar el hilo de este último análisis (que es el de los capítulos 4-6 del libro III de la *Ética a Nicómaco*, y del que nosotros sólo modificamos el orden, puesto que la προαίρεσις es estudiada en ellos antes que la βούλευσις, que es su condición), importa subrayar, para evitar las confusiones que nuestros predecesores no siempre han eludido, esta dualidad de contextos, de problemáticas y, finalmente, de *sentidos*. Cuando Aristóteles define la virtud moral como ἕξις προαιρετική no piensa en absoluto en el análisis sobre la elección deliberada, que es hoy el del libro III. Quiere decir que la virtud es una disposición que expresa una decisión cuyo principio somos nosotros, que compromete nuestra libertad, nuestra responsabilidad, nuestro mérito: el adjetivo προαιρετικός designa la diferencia específica que separa la virtud *moral*, que nos es imputable, de la virtud *natural*, que no tenemos ningún mérito en poseer, porque no concierne a nuestra *proaíresis*. Este sentido del término προαίρεσις, que expresa nuestra intención o, mejor dicho, nuestra disposición interior, el compromiso íntimo de nuestro ser, el que constituye nuestro valor o nuestro demérito, es atestiguado por numerosos pasajes de Aristóteles. Incluso se podría decir que es el más frecuente fuera del análisis del libro III. Es el caso de la *Ética a Eudemo*, donde *proaíresis* designa normalmente la capacidad que tiene cada ser razonable de fijar una meta (σκοπός) a su vida, única meta que puede dar un sentido a sus acciones particulares.[73] Pero *proaíresis* designa también la responsabilidad que se desprende de éstas con relación al juicio del otro: ἐκ τῆς προαιρέσεως κρίνομεν ποῖός τις, «por la intención juzgamos la cualidad moral de alguien, es decir —precisa Aristóteles—, que lo juzgamos no por lo que hace, sino por el fin por el cual lo hace (τὸ τίνος ἕνεκα πράττει)».[74] Un poco más adelante Aristóteles precisa todavía más la significación de esta regla introduciendo la distinción, que se hará clásica con el estoicismo, entre la intención (προαίρεσις) y el acto (ἔργον): «Distribuimos alabanzas y críticas considerando la intención más que los actos (εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα) ... porque se pueden cometer actos malos bajo constricción, cuando en realidad la persona no los

73. Cf. *Ét. Eud.*, I, 2, 1214b 7-11.
74. *Ibid.*, II, 11, 1228a 2-4. Cf. 1228a 1: «Es la virtud la que hace que el fin de la *proaíresis* sea recto».

quiere libremente (προαιρεῖται δ' οὐδείς)».[75] La *proaíresis* es, pues, la sede de la imputabilidad: se opone a la constricción y es el fundamento de los actos que se hacen plenamente de grado (ἑκούσια), los únicos que son objeto de alabanza y de crítica.[76] Es porque la virtud (así como su contrario, el vicio) es una ἕξις προαιρετική que se ha de colocar entre las ἑκούσια.[77] El sentido del término *proaíresis* no es diferente en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, donde se trata de distinguir al incontinente (ἀκρατής), que conoce y quiere el bien, pero no lo puede hacer por la pasión, y el malvado (κακός), cuya intención es acentuadamente maligna: la incontinencia (ἀκρασία), dice Aristóteles, es contraria a la intención, παρὰ προαίρεσιν, mientras que la maldad es conforme a la intención, κατὰ τὴν προαίρεσιν.[78] Un ejemplo extraído de otra parte de la obra de Aristóteles bastará para confirmar este sentido. En el libro Γ de la *Metafísica*, al estudiar las relaciones entre la sofística y la filosofía, reconoce que una y otra se mueven en el mismo ámbito, pero precisa que difieren en la intención «vital» que las anima, τοῦ βίου τῇ προαιρέσει:[79] intención de verdad, por un lado, intención de provecho, por el otro.

Si, por el contrario, consideramos los dos pasajes de la *Ética a Eudemo* y de la *Ética a Nicómaco* donde se trata *ex professo* la *proaíresis*, vemos aparecer una significación completamente distinta: la de la elección de medios,[80] que es consecutiva a una delibera-

75. 1228a 12-15.
76. 1228a 10-12.
77. 1228a 8.
78. *Ét. Nic.*, VII, 8, 1151a 7. Cf. el comentario de Robin en su *Aristote*, p. 265, y sobre la acrasia el estudio de R. Robinson, «L'acrasie selon Aristote», *Revue Phil.* 80 (1955), pp. 261-80.
79. Γ, 2, 1004b 24-25. Sobre προαίρεσις en el sentido de intención, cf. también los otros 21 pasajes reunidos por Ross (*Aristotle*, p. 200, n. 3; tr. fr., p. 280, n. 3). Ross no encuentra fuera del libro III de la *Ética a Nicómaco* (habría que añadir: y del libro II de la *Ética a Eudemo*) más que 4 pasajes donde el término tiene el segundo sentido que vamos a desarrollar ahora. Es característico de una cierta falta de coordinación entre análisis, sin embargo complementarios, de Aristóteles que el libro VI de la *Ética a Nicómaco* no conozca apenas más que la proaíresis-intención (2, 1139a 33-b 5; 13, 1144a 20 y también, a pesar de Ross, 1145a 4); el sentido de «elección» no aparece seguramente más que en 1139b 6, pero este pasaje, que rompe el encadenamiento de las ideas, podría ser un añadido posterior. Así, el análisis aristotélico de la *prudencia* no saca partido del análisis (sin duda cronológicamente posterior) de la *elección*.
80. Ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος (*Ét. Nic.*, III, 2, 1111b 27).

ción.[81] Ciertamente, esta elección es un deseo (ὄρεξις),[82] pues no se quieren los medios más que porque se quiere el fin, y la elección de los medios queda sobrentendida por la voluntad del fin, sin la cual perdería toda razón de ser; en este sentido, la *proaíresis* conserva un aspecto volitivo. Pero el acento se pone esta vez no sobre la cualidad del fin, sino, puesto que el fin está dado o más bien querido, sobre la eficacia de los medios destinados a realizar este fin. Importa, en efecto, que estos medios no dependan de algo imposible[83] y, más precisamente, que sean escogidos entre aquellas cosas que dependen de nosotros.[84] Ahora bien, hemos visto que esta determinación del mejor medio posible era obra de la deliberación. La *proaíresis* es entonces el momento de la decisión, el deseo (αἵρεσις) que sucede a la deliberación, y que no es ya solamente la manifestación de la inteligencia deliberante, sino de la voluntad deseante, la cual interviene para poner en marcha la deliberación, pero también para ponerle fin. Mediante la *proaíresis* lo posible, meditado o supuesto, se vuelve posible deseado, deseado no por sí mismo, sino como medio para alcanzar un fin. Todo esto es lo que Aristóteles quiere resumir en la definición concisa que da de la *proaíresis* como βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, «deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros».[85]

Lo que llama la atención aquí es la ausencia de toda referencia al fin (cuyo objeto está ciertamente presupuesto por la elección, pero no lo constituye) y, más aún, a la cualidad de este fin. El único ejemplo mediante el cual Aristóteles ilustra su análisis del libro III es característico a este respecto: queremos (βουλόμεθα) tener buena salud y escogemos (προαιρούμεθα) los medios de conseguirlo.[86] La elección se encuentra aquí desposeída de toda responsabilidad moral, puesto que no es la posición del fin, sino que elige solamente ἐξ ὑποθέσεως,[87] bajo la condición de un fin ya puesto y del cual no

81. 'Αλλ' ἆρά γε [προαιρετὸν] τὸ προβεβουλευμένον (III, 4, 1112a 15). Cf. 5, 1113a 2-5, 10.

82. 5, 1113a 10-12.

83. 4, 1111b 21.

84. 5, 1113a 10-11.

85. III, 5, 1113a 11. Cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1226b 17. Se advertirá que esta definición está más elaborada que la que todavía se encuentra en VI, 2, 1139b 4-5: ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική.

86. *Ét. Nic.*, III, 2, 1111b 27-28.

87. Cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1227a 9-10; 11, 1227b 29-30.

es responsable. Ya no es el lugar de la imputabilidad, sino el momento de la habilidad. No expresa un principio moralmente calificable, sino un momento, se podría decir, «técnico» en la estructura de la acción en general. La buena elección no se mide por la rectitud de la intención, sino por la eficacia de los medios.

Los intérpretes modernos no han dejado, en general, de subrayar este equívoco del término *proaíresis*, concepto que a veces tiene un carácter ético y otras moralmente neutro.[88] Pero no sacan de ahí todas las consecuencias.[89] No es posible contentarse con la constatación de una evolución de este concepto.[90] Pues ya en la *Ética a Eudemo* se encuentra el doble sentido de «intención» y de «elección de medios», empero quizá con la preocupación, en la disertación *ex professo* sobre la *proaíresis* más acentuada que en la *Ética a Nicómaco*, de conservar el primero de estos dos sentidos. Pero la *Ética a Eudemo* en el capítulo 10 de su libro II no insiste menos que la *Ética a Nicómaco*, sino quizá más claramente todavía, sobre el hecho de que no se escoge el fin, sino los medios.[91] Los ejemplos que ofrece Aristóteles aquí confirman enteramente el carácter moralmente neutro del concepto: «No se escoge el gozar de buena salud, sino el pasear o sentarse con miras a la salud; no se escoge ser feliz, sino el hacer negocios o correr riesgos con miras a la felicidad».[92] Este último ejemplo podría prestarse a discusión, pues aquí

88. Robin, *Aristote*, p. 265; Ross, *Aristotle*, 1949[5], p. 200 (trad. fr., p. 280), y la nota de Rackham en *Ét. Nic.*, III, 4, 1111b 5.

89. Así Ross, que parece decir que Aristóteles emprende la tarea de explicar en el libro III de la *Ética a Nicómaco* el concepto de προαίρεσις «ya encontrado en el libro II en la definición de la virtud» (p. 198). Sin caer en los excesos de la *Schichtenanalyse*, es necesario reconocer, sin embargo, que la disertación del libro III sobre la elección es totalmente independiente de la del libro II sobre la virtud, incluso si editores celosos, o incluso Aristóteles mismo, creyeron deber añadir (en especial al comienzo de III, 1 y de III, 4) transiciones, por lo demás poco convincentes.

90. Esta «evolución» del concepto de προαίρεσις de la *Ética a Eudemo* a la *Ética a Nicómaco* ha sido estudiada por R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, pp. 131-154, pero desde un punto de vista que no nos interesa directamente aquí: el de las relaciones entre la προαίρεσις y la δόξα.

91. 1226a 8: Οὐθεὶς γὰρ τέλος οὐθὲν προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος. La principal diferencia con la *Ética a Nicómaco* es que la *proaíresis* se opone en este punto no sólo a la βούλησις (cf. *infra*), sino a la δόξα, de la que se dice que trata más bien sobre el fin (1226a 17).

92. 1226a 9-11.

no es el fin lo moralmente calificable —la búsqueda de la felicidad es común a todos los hombres—,[93] sino los medios escogidos, que son más o menos morales. Pero el acento no se pone aquí sobre una nota de este género. El contexto parece señalar, por el contrario, que Aristóteles tiene presente la eficacia de los medios y no su cualidad. En el análisis que sigue a la deliberación, tomada aquí como en la *Ética a Nicómaco* por condición de la elección,[94] los ejemplos que vienen todavía de un modo natural a la mente de Aristóteles están sacados del arte médico,[95] de la gimnasia,[96] o del arte de la guerra: así, se delibera sobre la elección de los enemigos,[97] lo cual es totalmente extraño a la cuestión de saber si la guerra emprendida es justa o no. Por lo demás, Aristóteles precisa un poco más adelante que la virtud es responsable de la rectitud del fin,[98] lo cual dejaría suponer que la elección, tenida por la responsable de la rectitud[99] de los medios, no puede ser denominada en cuanto tal virtuosa o viciosa. Desde ese momento resulta sorprendente que al final de este análisis el autor de la *Ética a Eudemo* haga recaer la imputabilidad sobre la *proaíresis* en el texto que hemos citado antes,[100] y que dé de ella la explicación siguiente: juzgamos a un hombre no por lo que hace, sino por los motivos de su propósito.[101]

Pero entonces, ¿por qué no juzgarlo sobre su voluntad en relación al fin, es decir, sobre aquello que Aristóteles llama su βούλησις? Es extraño que la elección de los medios sea más reveladora de la cualidad del fin que el propio enfoque de este mismo fin. Después de haber desarrollado por extenso el tema según el cual la *proaíresis* trata sobre los medios y no sobre el fin, Aristóteles recuerda *in*

93. Cf. *Ét. Nic.*, X, 6, 1176a 31-32.
94. *Ét. Eud.*, II, 10, 1226b 19-20.
95. 1227a 19-20b, 26.
96. 1227b 27.
97. 1227a 13.
98. Διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν εἴη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ πρὸς τὸ τέλος (II, 11, 1227b 35-36). Cf. 1227b 24-25.
99. Está claro que el término rectitud (ὀρθότης) es aquí aún ambiguo: designa sea el valor intrínseco del fin, sea la adaptación de los medios al fin (el cual puede muy bien no ser recto); es lo que Aristóteles reconoce al distinguir la rectitud que procede de la virtud y aquella que procede del *lógos* (1227b 34-35); este último término debe ser entendido en el sentido de *cálculo* (cf. συλλογισμός, 1227b 24).
100. II, 11, 1228a 2. Cf. p. 138, n. 74.
101. 1228a 3-4.

extremis que el medio es medio con miras a un fin,[102] y esto con el único propósito de justificar la tesis, probablemente tradicional, de que se juzga a un hombre por su *proaíresis*[103] y que, desde *ese momento*, el vicio y la virtud son cosas voluntarias.[104] El encadenamiento de ideas es aquí poco natural y, en definitiva, perfectamente ininteligible, si no se reconoce que hay dos problemáticas que interfieren: la problemática moral de la responsabilidad y la problemática técnica del fin y los medios. La fuente de la confusión proviene de lo que significa *proaíresis* en cada uno de estos dos campos y de que estos dos significados son objeto *in fine* de una síntesis imperfecta y poco coherente.

El texto paralelo de la *Ética a Nicómaco* tiene una estructura bastante similar e igualmente ambigua, pero el problema técnico de la determinación de los medios toma la delantera sobre el problema ético de la responsabilidad, que parece estar casi olvidado. Ciertamente el análisis sobre la elección, la deliberación y la voluntad (βούλησις), que forma un todo (capítulos 4-6), se encuentra inserto (quizá *a posteriori*) en un estudio general que trata sobre la responsabilidad de nuestros actos. Los capítulos 1 a 3 del libro III plantean, en efecto, bajo qué condiciones un acto puede ser denominado voluntario (ἑκούσιον), y el capítulo 7 establece que la virtud y el vicio son voluntarios. Pero no se puede decir que el análisis intermedio de la elección y de sus condiciones haya aportado ningún argumento en favor de esta tesis.[105] Aristóteles mismo es tan consciente de ello que, para enlazar su análisis de la responsabilidad moral con el de la elección de los medios, recurre a un subterfugio que contradice su doctrina más constante. La elección de los me-

102. Cf. 1227b 38, 39-40: escogemos ἕνεκά τινος.
103. Cf. la fuerte expresión de *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139b 5: la προαίρεσις *es* el hombre (ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος).
104. ...ὥστ' ἀνάγκη τήν τε κακίαν ἑκούσιον εἶναι καὶ τὴν ἀρετήν (*Ét. Eud.*, II, 11, 1228a 7).
105. El capítulo 4 parte del principio de que la elección forma parte de los actos voluntarios (ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, 1111b 6), pero que lo voluntario tiene más extensión que la elección (pues hay actos voluntarios que tienen lugar sin deliberación previa, ἐξαίφνης, 1111b 9): el objeto de la elección (προαιρετόν) es lo voluntario (ἑκούσιον) previamente deliberado (προβεβουλευμένον) (1112a 14-15). Dicho esto, Aristóteles va a mostrarse más preocupado en los capítulos 4-6 por establecer la *diferencia específica* de la elección (su estructura deliberativa) que por su pertenencia al *género* de lo voluntario.

dios, dice, es voluntaria; ahora bien, «los actos de las virtudes tratan de los medios»;[106] *así pues*, la virtud es voluntaria o, como dice aquí Aristóteles, depende de nosotros (ἐφ' ἡμῖν).[107] En la *Ética a Eudemo*, Aristóteles (o el redactor) insistía sobre la finalidad de los medios para hacer de la *proaíresis* la sede de la virtud. Aquí, prefiere decir que la virtud se manifiesta en la elección de los medios, y no en la cualidad del fin. Pero esta tesis es aparentemente contraria no sólo al sentido común, sino a otras afirmaciones del propio Aristóteles,[108] y parece no haber sido imaginada aquí sino para las necesidades de la causa: enlazar, aunque sea arbitrariamente, la disertación sobre la *proaíresis* con la del ἑκούσιον.

Estas consideraciones no tienen por finalidad denunciar una vez más las «contradicciones» de Aristóteles, sino discernir su propia doctrina de la *proaíresis* como elección deliberativa. Abordar la noción de *proaíresis* en la perspectiva del problema de la «libertad de la voluntad»[109] és condenarse a esperar de los textos aristotélicos lo que no se encuentra en ellos[110] y a despreciar lo que sí se encuentra.

106. Αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα (1113b 5), esto es, τὰ πρός τὸ τέλος (b 4). No hay nada que concluir del hecho de que el sujeto de la menor de este silogismo sea αἱ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι, pues el sujeto de la conclusión es ἡ ἀρετή.

107. 1113b6.

108. *Ét. Eud.*, III, 11, 1228a 1; *Ét. Nic.*, VI, 13, 1444a 20-22. La contradicción entre estos textos ha sido señalada por Gauthier (*ad loc.*, pp. 212-213). Pero no saca la consecuencia de ello, puesto que se esfuerza por dar un poco antes (pp. 195-196ad 1111b 29-30) una interpretación unitaria de la *proairesis* como «decisión eficaz». Sin embargo, queda manifiesto que no es en tanto eficaz que la decisión depende del juicio moral y que, al insistir sobre la eficacia, se condena a perder de vista la problemática moral, como le sucede a Aristóteles en los capítulos 3-5 del libro III de la *Ética a Nicómaco*. A estos textos hay que añadir *Ét. Nic.*, III, 7, 1114b 23-24: «Es nuestra cualidad la que nos hace elegir tal o tal fin» (Τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα)

109. Tal como hacen E. Kullmann, *Beiträge zum aristotelischen Begriff der Prohairesis*, tesis doctoral, Basilea, 1943, aunque se defiende (p. 1); L. Robin, *Aristote*, p. 265, que cuenta con la noción de «elección preferencial» para evaluar el derecho que tienen los «partisanos de la libertad moral» a remitirse a Aristóteles; Ross, *Aristotle, Voluntary action and Choice*, pp. 187-201. También desde el punto de vista de la *Willensfreiheit*, R. Walzer estudia la evolución de la noción de *proairesis* (*Magna Moralia*, pp. 139-154). Cf. también H. Kuhn, «Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik», *Festschrift H. G. Gadamer*, p. 123.

110. Cf. la conclusión de E. Kullmann, *op. cit.*, p. 121: «Es ist viel darüber verhandelt worden, ob der Stagirite "Determinist" oder "Indeterminist" gewesen sei. Der Begriff der Prohairesis mag zeigen, dass diese Zweiteilung wie immer so auch

Lo que no se encuentra es una doctrina de la libertad y de la responsabilidad.[111] Lo que se encuentra es una nueva contribución a una ontología y a una antropología de la acción.[112]

Se podrá advertir que, al describir la *proaíresis* como elección del mejor medio, Aristóteles retorna conscientemente al sentido etimológico del término, el cual sugiere, según dice, que el προαιρετόν es «aquello que es escogido con preferencia a otra cosa» (πρὸ ἑτέρων αἱρετόν).[113] Este retorno, complacientemente subra-

hier wenig brauchbar ist». En realidad este concepto no «muestra» nada semejante, pues hace referencia a otra cosa. De una manera más sutil, M. H. Kuhn (art. cit., p. 136) muestra que la *proaíresis*, entendida como elección de los medios, «no puede hacer el papel» que Aristóteles parecía asignar a la *proaíresis* (como intención constitutiva de la persona).

111. Doctrina que se encuentra también en Aristóteles, en el análisis jurídico de *Ética a Nicómaco*, III, 1-3, y en el análisis psicológico de VII, 1-11, sobre la incontinencia o *acrasia* (en el que Aristóteles examina minuciosamente la tesis socrática: *Nadie es perverso voluntariamente*).

112. Esta dualidad de problemáticas se manifiesta igualmente en la ambigüedad de la expresión τὰ ἐφ' ἡμῖν, «lo que depende de nosotros», que designa unas veces lo voluntario (opuesto a lo *involuntario*), otras lo posible, lo contingente (opuesto a lo imposible o a lo necesario) y se refiere, pues, unas veces al fenómeno psicológico de la libertad (condición de la responsabilidad *moral*), y otras a la realidad cosmológica de la contingencia (condición de la potencia *técnica*). El primer sentido es platónico (*Gorgias*, 508c; *República*, 357b, 398b) y se encuentra todavía en Aristóteles en los análisis de lo voluntario en el libro III (7, 1113b 7, 27; 1114a 18, 29; 8, 1114b 29). El segundo sentido, típicamente aristotélico, se encuentra en cambio en los análisis de la deliberación (III, 4, 1111b 30-32; 5, 1112a 31, 1113a 10-11) y corresponde al ἐνδεχόμενον αὐτῷ πρᾶξαι del análisis de la prudencia en el libro VI (5, 1140a 32-33). La *Ética a Eudemo* utiliza más explícitamente ἐφ' αὐτῷ en el primer sentido (II, 9, 1225a 19, 25, 27b; 8) y más bien ἐφ' ἡμῖν en el segundo (II, 10, 1226a 28-33): el singular se refiere a una experiencia psicológica individual, el plural a la situación del hombre en general en el mundo. Es evidente que la relación entre estas dos clases de ἐφ' ἡμῖν es de especie y de género: lo voluntario es *a fortiori* contingente, pero todo lo contingente no es voluntario (por ejemplo, los hechos del azar). El primer sentido prevalecerá en los estoicos, que niegan la contingencia del mundo y para quienes «lo que dependa de nosotros» excluye la acción sobre el mundo y se limita al uso de las representaciones. La importancia y la vigencia de estos problemas se ponen de manifiesto en las dos disertaciones que Alejandro consagró a los ἐφ' ἡμῖν (*Suppl. Arist.*, II, 1, 169, 33a 172, 15; 172, 16a 175, 32).

113. Es asombroso el contrasentido de Joachim (p. 100) y de Gauthier (pp. 187-198), que interpretan así III, 4, 1112a 17: «La decisión de hacer *precede* a todo lo demás», *precede* entendido en el sentido temporal. De hecho, la expresión αἱρεῖσθαι πρό en el sentido de «preferir a», es banal (cf. Tucídides, V, 36; Platón, *República*,

yado, al sentido etimológico y popular del término y su promoción al rango de concepto técnico de la filosofía es un procedimiento caro a Aristóteles, del cual ya hemos visto un ejemplo a propósito del concepto mismo de *phrónesis*. Aquí todavía, y aunque la prueba sea más difícil de aportar, tenemos la convicción de que Aristóteles retorna, o simula volver, al uso popular más allá de una terminología erudita que, sugerida por Platón, sería la de la antigua Academia, que el propio Aristóteles emplea por hábito cuando no trata el tema *ex professo*, y que será más tarde la del estoicismo. Dicho de otro modo, del sentido de elección-intención, que era el de la Academia, Aristóteles recuperaría el sentido más primitivo de elección deliberativa y preferencial que encuentra en el uso popular y del cual es el primero (y también el último en la Antigüedad) en ormular la teoría.

Si consideramos en su conjunto la historia del término *proaíresis*, nos encontramos en presencia de dos series que se encuentran, sin poder confundirse, en Aristóteles. La primera sigue una filiación que conduce de Sócrates al estoicismo pasando por Platón y la Academia; la segunda va directamente del uso popular a la elucidación aristotélica y, como ocurre con otros conceptos aristotélicos, quedará sin descendencia en la historia de la filosofía. Para apoyar estas afirmaciones no podemos aportar aquí más que algunos indicios, pero que nos parecen suficientes. Si los términos προαιρεῖσθαι y προαίρεσις significan originariamente una elección relativa, una preferencia[114] y, en particular, el hecho de aceptar un mal menor,[115] parece que se haya pasado de ahí demasiado pronto a la idea de una elección absoluta, elección de un género de vida que compromete toda nuestra existencia: en este sentido, la elección ya no es interior a la vida, sino que es la elección *de* la vida misma, προαίρεσις τοῦ βίου.[116] Este deslizamiento de sentido parece encontrar su expresión y su cristalización en un célebre mito platónico: el de Er en el libro X de la *República*. Vemos allí cómo las almas escogen (αἱροῦνται) su vida entre muchas otras que les son propuestas, cómo esta elección se vuelve en seguida irreversible, cómo las almas, habiendo bebido el agua del Leteo, olvidan que han escogido y se aprestan a vivir como un destino (δαίμωη) una vida que, sin embargo, ellas mismas han querido deliberadamente y de la cual son en adelante responsables.[117] Entre otros significados del mito, Platón expresaba a su manera la paradoja según la cual el hombre es responsable de su naturaleza, es decir, de lo que es al nacer: nuestra naturaleza la hemos escogido nosotros, aun cuando no nos acordemos y, por lo tanto, no podemos atribuir a Dios[118] o al azar[119] la responsabilidad de lo que somos. La significación de este mito tenía, en efecto, un doble filo. W. Jaeger, en su *Paideia*, la interpreta en un sentido humanista: el mito liberaría al hombre de sus «demonios»[120] y, al presentarlo libre respecto de sus decisiones, autorizaría su perfectibilidad, justificando al mismo tiempo la gran tarea filo-

336b; Fedro. 245b). Si bien es cierto que Aristóteles llama al προαιρετόν una *pre*-deliberación, προβεβουλευμένον, donde προ- tiene un sentido temporal, no constituye una razón para atribuir el mismo sentido temporal al προ- de προαιρετόν: pues, si se interpreta que la deliberación precede a la elección, no está claro lo que debería preceder a la elección (la acción quizás, pero esta no es la cuestión aquí). El recurso de la etimología tiene como objeto aclarar, no la idea de deliberación previa, sino la de deliberación (Aspasio, 70, 31 ss., que invoca sin razón a Joachim, *loc. cit.*, no dice otra cosa). En fin, el pasaje paralelo de la *Ética a Eudemo* (II, 10, 1226b 6-8), que citamos más adelante, no se presta a ningún equívoco.

114. Cf., por ejemplo, los textos de Tucídides y de Platón citados en la nota precedente y también Isócrates, *Antidosis*, 117-118 (en una guerra hay que saber escoger los aliados y los enemigos; cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1227a 13). El substantivo προαίρεσις no es empleado más que una vez por Platón, y es en este sentido (*Parménides*, 143c). Con este sentido se puede relacionar el sentido político de elección: τινὰς ἐκ τοῦ πλήθους προαιρεῖσθαι (Aristóteles, *Política*, IV, 14, 1298b 27), pero se emplea más bien en este último sentido: αἱρεῖσθαι, αἵρεσις.

115. Cf. el ejemplo dado por el gramático Herodiano (VI, 8, 6): τοῦ παρόντος κινδύνου τὸν μέλλοντα προαιρεῖσθαι.

116. La expresión se encuentra en Demóstenes, 23, 141; 48, 56, y como ya hemos visto, en Aristóteles (*Metafísica*, Γ, 2, 1004b 24-25). Cf. también Platón, *Gorgias*, 493 (βίον ἑλέσθαι); Ps.-Platón, *Definiciones*, 413a, donde la amistad es definida προαίρεσις βίου τοῦ αὐτοῦ (cf. Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b 38: ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία); Menandro, *Monostichoi*, 65 (βιοῖ ... οὐδεὶς ὃν προαιρεῖται βίον). Se encuentra en Cicerón la expresión: «in diligendo genere vitae» (*De officiis*, I, 33, 120). Con este sentido puede relacionarse el de oficio, profesión: cf. Isócrates, *Antidosis*, 4; *Panath.*, 11; Esquinio, *Contra Timarco*, 74 (se advertirá que esta concepción del oficio como elección puramente humana se aleja de la concepción cristiana del oficio como vocación, *Beruf*, *calling*).

117. *República*, X, 617d-621b.

118. Θεὸς ἀναίτιος (617e).

119. Cf. 619b: aquel que ha escogido ser un tirano se da cuenta de su error e «incrimina al azar (τύχη), los demonios y todo antes que darse la culpa a sí mismo».

120. Cf. 617 de: «No es un demonio el que determinará vuestra suerte, sois vosotros mismos quienes escogeréis vuestro demonio».

sófica de la educación.[121] Pero el mito platónico no insiste menos en la irreversibilidad de la elección,[122] que parece volver imposible toda conversión, al menos en esta vida: el mito nos atribuye la responsabilidad, de la que Dios se encuentra así exonerado, sin darnos la libertad efectiva, empírica, de moldear nuestro destino pór nuestras obras y en el tiempo. La libertad se encuentra concentrada toda entera en un tiempo mítico, del cual estamos separados por el Olvido, y hace falta entonces preguntarse si la puesta en escena que preside la virgen Láquesis, de quien no hay que olvidar que es «hija de la Necesidad»,[123] no sería una astucia de Dios, más preocupado por descargar su responsabilidad que capaz de fundar la libertad efectiva del hombre. Lo cierto es, en todo caso, que el mito asocia la idea de elección a la de responsabilidad. Como proclama solemnemente el heraldo: Αἰτία ἑλομένου, «la falta es de quien elige».[124] Platón ilustra con ello de una forma particularmente llamativa una relación que ya había sido percibida por la conciencia popular y que explica la evolución ulterior del concepto. De la noción de *proaíresis* se guardará cada vez menos la idea de elección preferencial, la cual supone una alternativa y una deliberación previas, para no retener más que la idea de una disposición íntima (y no necesariamente consciente), de un compromiso libre (y por ello moralmente calificable) de la voluntad.[125] Esta evolución alcanzará su culminación con el estoicismo. En el antiguo estoicismo ya no es perceptible más que el sentido de «decisión libre»;[126] la idea de *preferencia* ha desaparecido de tal modo que, para expresarla, los estoicos deberán recurrir a otros verbos: προάγειν, ἐκλέγεσθαι, que en griego clásico no tenían un significado tan diferente de

121. *Paideia*, III, pp. 103-104.

122. En este sentido, R. Walzer, *Magna Moralia*, pp. 18-20, que habla de «mythische Vorbestimmtheit der Person».

123. 617d.

124. 617e.

125. Tal es el sentido de αἵρεσις en la *Apología de Sócrates* (39a), *Critón* (52c), y de προαιρεῖσθαι en las *Memorables* de Jenofonte, por ejemplo, IV, 5, 11 (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι ... τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι); III, 9, 5; IV, 2, 8; IV, 5, 7.

126. Cf. Zenón, SVF, I, 216 (el sabio alcanza por definición lo que depende de su voluntad, τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ); II, 966 (lo que es κατὰ προαίρεσιν es opuesto a lo que viene de la necesidad, del destino o del azar).

προαιρεῖσθαι.[127] En Epicteto, finalmente, el término προαίρεσις acabará por designar la «persona moral»,[128] sede de la voluntad razonable y libre que es para sí misma su propio fin.

Pero el análisis propiamente aristotélico de la *proaíresis* se sitúa fuera de esta filiación. La idea, sugerida por el mito platónico, de una elección inicial e irreversible que nos hace responsables para siempre de lo que somos, no podía más que ser contraria a la idea aristotélica de la contingencia y a su corolario, el sentimiento de una cierta connivencia entre el tiempo y la actividad humana. Si bien admitía en la moralidad una parte irreductible de naturaleza,[129] Aristóteles prefería, contrariamente a la prescripción platónica, dejar esta parte al azar. A la racionalidad finalmente desoladora del universo moral socrático y de un cierto platonismo, donde todo es transparente, al menos de derecho, a la decisión razonable, y donde nada escapa a la responsabilidad del hombre, prefería una doctrina que pusiera a cargo de potencias oscuras lo que sería demasiado injusto imputar a la humanidad. Pero, más aún que de naturaleza, la virtud es para Aristóteles asunto de costumbre:[130] somos, no lo que escogemos ser de una vez por todas, sino lo que escogemos *hacer* en cada instante. Es cierto que se da, en él como en Platón, una cierta libertad inicial que, suscitando un encadenamiento cada vez más irreversible, acaba por volverse destino para el hombre: así el vicioso se hunde cada vez más en su vicio y el virtuoso lleva a cabo cada vez más «maquinalmente» actos virtuosos. Pero esta irreversibilidad, precisamente porque es una propiedad del tiempo humano y no

127. Cf. la definición del προηγμένον en Zenón: δ' ἀδιάφορον <ὄν> εκλεγόμεθα (SVF, I, 192), mientras que en Platón el verbo ἐκλέγεσθαι servía para explicitar la noción de αἵρεσις (*Gorgias*, 499e-500a). Se recordará tan sólo que el προηγμένον estoico es totalmente extraño a la virtud, puesto que marca sólo una preferencia en el interior de los ἀδιάφορα, que no son ni buenos ni malos.

128. Según la traducción de J. Souilhé. Cf. *Coloquios*, II, 23, 5 ss. y la Introducción de Souilhé, p. L, n. 3.

129. Cf. sobre la εὐφυΐα y la εὐτυχία los textos que ya hemos citado, en especial *Ét. Nic.*, I, 10, 1099b 18; III, 7, 1114a 32-b 5, donde la parte de la naturaleza y de la responsabilidad personal está dosificada cuidadosamente: somos corresponsables, συναίτιοι, de nuestras buenas y malas disposiciones, porque es asunto nuestro hacer un buen o mal uso de nuestra naturaleza; pero es evidente que es más fácil hacer buen uso de un buen natural, εὐφυΐα, 1114b 12, que enderezar uno malo; X, 1179b 7-16; *Ét. Eud.*, I, 3, 1215a 8-15.

130. *Ét. Nic.*, II, 1.

refleja ningún designio trascendente, no tiene nada de absoluto: significa solamente la verdad humana de que cada vez se hace más difícil para el vicioso el corregirse[131] y más fácil para el virtuoso el serlo.[132] Pero ni el virtuoso está al abrigo de posibles desfallecimientos[133] ni el vicioso es definitivamente incapaz de conversión. Así, el drama cósmico de Platón que, si se toma al pie de la letra, no concibe otra perfectibilidad para el hombre que la sucesión de reencarnaciones, y parece unir el progreso moral con la suposición mítica de la inmortalidad del alma, se encuentra humanizado en Aristóteles. Según el dicho de Heráclito, «el carácter es para cada hombre su destino».[134] Pero para Aristóteles el carácter (ἦθος) no es más que un conjunto de hábitos (ἔθη)[135] nunca totalmente asegurados si son buenos, ni totalmente irrevocables si son malos. Así, la contingencia, *Janus bifrons*, hace que una perspectiva consoladora sea siempre en Aristóteles la contrapartida de una afirmación descorazonadora, y que la precariedad misma de nuestra existencia moral no sea más que otro nombre para su perfectibilidad. La ética de Aristóteles es quizá la única ética griega para la cual no hay sólo buenos y malos,[136] más aún, la única

131. Cf. III, 7, donde Aristóteles defiende la tesis de que «el hombre es principio y generador de sus acciones, como lo es de sus hijos» (1113b 17-18). Si se objeta que ciertos hombres están sometidos a la tiranía de las pasiones, Aristóteles responde que ellos mismos son responsables de su relajamiento: «Al principio les era posible no volverse tales, y eso es lo que hace que lo sean voluntariamente; y ahora que se han vuelto así, ya no les es posible no serlo» (1114a 19-22, y todo el pasaje precedente desde 1114a 2). Cf. 1114b 31-1115a 3. Pero está claro que no se puede fijar el momento exacto a partir del cual un hábito vicioso se hace irreversible.

132. El hombre virtuoso es aquel que encuentra su *placer* en los actos virtuosos: *Ét. Nic.*, II, 2, 1104a 33-1104b 13; cf. X, 1, 1172a 19-26; 10, 1179b 24-26. La consecuencia es que la educación moral debe ser primero una educación de la afectividad (cf. ya Platón, *Leyes*, II, 653ac).

133. La virtud es lo que de más estable hay en el hombre, pero evidentemente sólo en tanto pueden serlo los asuntos humanos (*Ét. Nic.*, I, 11, 1100b 12 ss.).

134. Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 119, Diels).

135. *Ét. Nic.*, II, 1, 1103a 17. Cf. *Ét. Eud.*, II, 2, 1220a 39; *Magna Moralia*, I, 6, 1185b 38.

136. La dicotomía del σπουδαῖος y el φαῦλος es una de las constantes del pensamiento griego y, como ya hemos visto, una de las tentaciones de Aristóteles mismo (cf. *infra*, cap. 1, § 2). Se transformará en dogma en los estoicos (cf. SVF, I, 216, 227). Sólo el estoicismo medio introducirá la noción de lo que Séneca denomina *proficientes* (*De tranquillitate animi*, I; cf. *De vita beata*, XXIV). Hemos tenido ya ocasión de destacar otros rasgos comunes al estoicismo medio y a Aristóteles.

para la cual no hay buenos y malos absolutamente, sino tan sólo hombres en camino hacia el bien —*proficientes*— o hacia el mal.

Una vez excluida la idea de una elección existencial que nos une para siempre a una cierta cualidad de nuestra persona moral, el campo queda libre para que Aristóteles retome de nuevo el análisis de la *proaíresis*. Se da cuenta una vez más de que el significado etimológico del término no es menos susceptible de desarrollos filosóficos que el significado derivado que debía prevalecer en los círculos de la Academia.[137] Este sentido primitivo de *proaíresis* nos indica que no se trata de una elección absoluta, ἁπλῶς, sino de una preferencia, ἑτέρου πρὸ ἑτέρου.[138] La elección es una actividad comparativa, no superlativa, o al menos si la elección es siempre elección de lo mejor, βέλτιστον, este *mejor* designa un superlativo relativo y no absoluto.

Desde este primer punto de vista la elección se opone a la *voluntad*, βούλησις, en que queremos el *bien*,[139] pero escogemos lo *mejor*, es decir, no lo absolutamente bueno, sino lo mejor posible, βέλτιστον ἐκ δυνατῶν.[140] Lo que Aristóteles expresa claramente al

137. Sobre la doctrina «platónica» de la *proaíresis* y las discusiones provocadas por este concepto en la antigua Academia, cf. la reconstrucción —a decir verdad, bastante conjetural en ausencia de testimonios directos— de R. Walzer, *Magna Moralia*, pp. 131-139. La existencia de discusiones ya clásicas sobre la cuestión parece en todo caso atestiguada por el carácter un poco escolástico de la problemática de Aristóteles sobre este tema. En la *Ét. Eud.*, II, 10, donde estudia minuciosamente las relaciones de la *proaíresis* con una serie de conceptos emparentados (ἑκούσιον, δόξα, ὄρεξις, βούλησις, ἐπιθυμία, θυμός), algunos de estos *distinguo* parecen referirse a precisiones terminológicas que desconocemos (así, en 1226a 15-17, ¿por qué se dice que la δόξα trata más del fin que de los medios?). En la *Ét. Nic.*, III, 4, Aristóteles hace alusión a los que hacen de la *proaíresis* una ἐπιθυμία, un θυμός, una βούλησις o una cierta forma de opinión, τινὰ δόξαν (1111b 10-12), en lo cual hay que ver de nuevo, no un pasaje dialéctico que no apunta a ninguna escuela determinada (Burnet, p. 123), sino una alusión a las discusiones de la Academia.

138. Ἡ γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μέν ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου (*Ét. Eud.*, II, 10, 1226b 7-8).

139. Aristóteles recuerda la doctrina socrática según la cual la voluntad se dirige por definición al bien (III, 6, 1113a 15). El único problema, pero que no concierne a la estructura inmanente de la acción, es saber si se trata de un bien real o aparente (1113a 16 ss.).

140. Esta expresión que se desprende del texto, puesto que la elección es a la vez voluntad de lo mejor y discernimiento de lo posible (cf. nota siguiente), no se encuentra en el texto de las *Éticas*. Pero hemos encontrado una expresión equivalente

decir que la voluntad puede tomar por objeto cosas que sabe que son imposibles, mientras que la elección, siendo guiada por la intención de lo mejor, no puede ejercerse sobre lo imposible.[141] La βούλησις puede quedarse en simple deseo piadoso y, si se nos permite una expresión que Aristóteles quizá no rechazaría,[142] deseo *platónico*: así, podemos desear ser dueños del universo o incluso inmortales.[143] La elección, por el contrario, no puede desinteresarse de la realización del fin; y cuando Aristóteles le asigna como objeto lo δυνατόν, no hay que entender con ello lo posible *lógico* (pues quizá no sea contradictorio en sí mismo querer ser el dueño del mundo), sino lo *humanamente* posible. Lo δυνατόν marca aquí los límites, no de la inteligibilidad, sino del poder (δύνασθαι) del hombre en general, y del individuo que yo soy, en particular. La tarea de la *elección* es determinar por la deliberación y elegir por la decisión el mejor partido a tomar, es decir, quedando claro que siempre se quiere el bien, la mejor combinación posible teniendo en cuenta las circunstancias y los obstáculos tal como podemos conocerlos o preverlos. Es lo que Aristóteles precisa al decir que la elección tiene por ámbito lo posible *para nosotros*, es decir, el ámbito de lo factible en

---

en *Part. anim.*, IV, 10, 687a 16: Ἡ δὲ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον, literalmente: «La naturaleza saca el mejor partido de los posibles de que dispone» (y no «la naturaleza realiza el mejor de los posibles», como traduce, por ejemplo, el P. Dubarle, «La causalité chez Aristote», *Recherches de Philosophie*, I, pp. 38, n. 2, y p. 39, n. 1). Ciertamente se trata aquí de la naturaleza, no del hombre. Pero Aristóteles tiene expresamente en mente analogías humanas: la naturaleza actúa a la manera de un hombre prudente (καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος) (687a 11); en otra parte es comparada a un buen intendente (*Gen. animal.*, II, 6, 744b 16). En el mito de Er, Platón, a propósito de la elección de la «mejor» vida, parecía oscilar entre una interpretación absoluta y relativa de este superlativo. A veces parece que esta mejor elección (κρατίστη αἵρεσις, 619a) consiste en escoger la vida justa, que es también la vida más feliz (cf. 619 ab: εὐδαιμονέστατος), frente a la vida del placer, elección que pide más virtud que discernimiento. Pero a veces también Platón parece insinuar que las vidas que son propuestas a las almas son mixtas (cf. 618d: ξυγκεραννύμενα), y todas ellas comportan ventajas e inconvenientes, de manera que el alma deberá proceder a un *cálculo* (ἀναλογιζόμενον, 618c; συλλογισάμενον, 618 d) para discernir la mejor combinación posible, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἱρεῖσθαι, 618c.

141. *Ét. Eud.*, II, 10, 1225b 33-35; *Ét. Nic.*, III, 4, 1111b 20.

142. En las *Leyes*, sin embargo, Platón invita al legislador a «limitarse a lo posible» y a rechazar los proyectos irrealizables (ματαίας βουλήσεις) (V, 742e).

143. *Ét. Eud.*, II, 10, 1225b 34.

general, lo que juzgamos que está en nuestro poder (ἐφ' ἡμῖν), lo que excluye los otros posibles cuya realización depende evidentemente de Dios, del azar, o simplemente de otros hombres.[144]

Aristóteles expresa aún más claramente el principio de esta distinción entre la *voluntad* y la *elección* diciendo que la primera trata sobre todo del *fin* (τέλος) y la segunda de los medios (πρὸς τὸ τέλος).[145] Se comprende así que la elección, más orientada que la voluntad a las condiciones de realización, exija más que ella el discernimiento de la posibilidad y que, por una especie de vicisitud, tienda a excluir del querer mismo el vano deseo de lo imposible. Así, en el deseo hay a la vez más y menos que en la voluntad. Hay menos, porque la elección restringe la voluntad a la consideración de los posibles. Pero este *menos* es en realidad un *más*, puesto que la elección, al mediatizar la voluntad, la hace pasar del estadio de la intención veleidosa al querer eficaz y transformador. La voluntad no es más que voluntad, y puede ser quimérica. La elección es la captación simultánea del fin y de los medios, voluntad del fin realizable y también voluntad de realizarlo con los medios adecuados. Aristóteles parece considerar que una síntesis tal del fin y los medios es difícil (puesto que es materia de deliberación) y también precaria (puesto que la relación que instituye entre medios y fin nunca está enteramente segura de verificarse). Por el contrario, la voluntad es fácil, demasiado fácil, porque todavía no está mediatizada.

Esta distinción del fin y los medios no era nueva, y Platón la había desarrollado más de una vez. Pero lo que es nuevo es el acento, puesto por vez primera por Aristóteles sobre el medio más aún que

---

144. Así se puede desear (βούλεσθαι) que tal atleta se lleve la victoria, pero no es esa la materia de la elección, pues el resultado no depende de nosotros (*Ét. Nic.*, III, 4, 1111b 23-26; cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1225b 36-38).

145. *Ét. Eud.*, II, 10, 1226a 7-17; *Ét. Nic.*, III, 4, 1111b 26-27. No pensamos que haya motivo para dar mucha importancia, como lo hace Gauthier (p. 195), al hecho de que Aristóteles aporte una ligera restricción a esta dicotomía: la voluntad apunta *sobre todo* (μάλιστα, 1226a 14, 16) al fin, *antes* (μᾶλλον, 1111b 26) al fin que a los medios. De entrada Aristóteles tiene en cuenta el hecho de que esta terminología todavía no es familiar a sus auditores. En seguida y sobre todo, los conceptos de medios y de fin son esencialmente relativos; no se puede querer el fin sin querer más o menos activamente los medios; no se pueden escoger los medios sin querer el fin del cual son medios. Queda que la voluntad es *posición* del fin, y la elección, *posición* de los medios, incluso si *oblicuamente* la preocupación por los medios queda en el horizonte de la voluntad, como el del fin en el horizonte de la elección.

sobre el fin. Platón insistía en la subordinación del medio al fin y ponía en guardia contra la tentación de aislar el medio y convertirlo en momento independiente. Lo que hacemos lo hacemos con vistas a un bien, y lo que queremos no es lo que hacemos, sino aquello con vistas a lo cual lo hacemos; así, nadie quiere navegar, arriesgar su vida, tomarse molestias, pero muchos quieren enriquecerse, y por eso navegan, arriesgan su vida, etc.[146] Nadie quiere tomar medicinas, pero todo el mundo desea estar sano. Platón se proponía demostrar que el hombre puede hacer lo que le gusta sin hacer por ello lo que quiere (así, cuando actúa injustamente, es decir, se hace daño a sí mismo, cuando en realidad quiere el bien, es decir, su bien) y que, a la inversa, el hombre puede hacer lo que no le gusta (tomar una medicina) con vistas a lo que quiere (la salud). La voluntad del fin es la que da su sentido al medio, volviendo bueno lo desagradable. El mal no consiste en apuntar a un fin malo (pues la voluntad quiere siempre el bien), sino en el olvido del fin y la complacencia en los medios, erigidos en momento separado. Por ello uno de los temas más constantes de la pedagogía platónica consiste en recordar que el medio es siempre medio con vistas a un fin, y que la administración de los medios debe estar subordinada a la ciencia del fin, es decir, en última instancia, del fin supremo, que es la Idea del Bien.[147]

Una idea así no es extraña a Aristóteles, ciertamente. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco* retoma el tema platónico de la subordinación de las técnicas para ilustrar la superioridad del fin que queremos por sí mismo sobre el que no es puesto más que como medio con vistas a un fin más elevado;[148] sin esta ordenación al fin, el deseo sería vacío y vano.[149] En los tratados de biología recuerda, contra las explicaciones mecanicistas, que es más fácil explicar el órgano por la función, es decir, el medio por el fin, que la función por el órgano: porque el hombre es inteligente tiene manos, y no es inteligente porque tiene manos, sostiene frente a Anaxágoras,[150] lo cual ilustra mediante una comparación sacada del mundo del arte:

146. *Gorgias*, 467cd, 468bc.
147. *Filebo*, 54a ss.; cf. *Eutidemo*, 290bc.
148. I, I, 1094a6b 7.
149. Κενὴν καὶ ματαίαν (1094a 21).
150. *Part. anim.*, IV, 10, 687a 8-18.

es más fácil dar una flauta a alguien que ya sabe tocar que enseñar a tocar al que posee una flauta.[151] Aquí se encuentra sin duda un eco del tema platónico de la subordinación, a la vez ontológica y axiológica, de las técnicas de fabricación a las técnicas de uso.[152]

Dicho esto, Aristóteles se preocupa, sobre todo en sus tratados éticos, de un problema que había olvidado Platón: el de la adaptación de los medios a los fines, adaptación que no está dada inmediatamente, sino que se impone al hombre como una tarea difícil. Platón recordaba que el medio no es nada sin su ordenación al fin. Aristóteles insiste más bien en la dependencia inversa: el fin no es nada si no se realiza por los medios apropiados. Así como para Platón la deducción del modo (τρόπος) de realización a partir del fin a realizar (σκοπός) no parecía despertar ninguna dificultad, al menos para quien actúa según el intelecto (νοῦς) y no a la aventura (προστυχόν),[153] Aristóteles plantea por vez primera el problema de la *disonancia* posible entre el fin y los medios y subraya al mismo tiempo que la calidad de una acción se mide no sólo por la rectitud de la intención (como creía Platón), sino también por la conveniencia de los medios: «Existen dos ámbitos donde se produce el *buen actuar*: uno reside en el establecimiento correcto del fin (σκοπός) y de la meta de nuestras acciones y el otro en el descubrimiento de los medios que conducen al fin (πρὸς τὸ τέλος); es posible, en efecto, que fin y medios estén en desacuerdo o, por el contrario, de acuerdo (ἐνδέχεται γὰρ ταῦτα καὶ διαφωνεῖν ἀλλήλοις καὶ συμφωνεῖν); pues puede suceder que el fin sea bueno, pero que en la acción no se dé con el medio de conseguirlo; otras veces se da con los medios apropiados, pero se ha puesto un fin malo; finalmente, en otros casos se yerra sobre el fin y los medios a la vez, como pasa en medicina ... Por ello hace falta, en las artes y en las ciencias, dominar estos dos ámbitos, el fin y los medios (δεῖ δ' ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις ταῦτα ἀμφότερα κρατεῖσθαι, τὸ τέλος καὶ τὰς εἰς τὸ τέλος πράξεις)».[154]

Se concede, pues, igual importancia a la voluntad del fin y la elección de los medios, lo cual es ya una innovación respecto del platonismo. Pero Aristóteles va aún más lejos, dejando ver un jui-

151. *Ibid.*, 687a 12-14.
152. Cf. P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon.*
153. *Leyes*, XII, 962bc.
154. *Política*, VII, 13, 1331b 26-38.

cio de valor inverso al juicio platónico. Habla de la voluntad en tanto que voluntad (βούλησις) con un cierto desprecio. Hablando del hombre hundido en sus vicios escribe: «No basta con *querer* para dejar de ser injusto o para volverse justo».[155] Y de una manera general insiste en la dificultad de la realización, mayor que la de la concepción.[156]

¿Cómo entender esta dificultad, que Platón parece haber ignorado? Sería grande la tentación, para un lector moderno, de proyectar sobre ciertos textos de Aristóteles la problemática moral que nace de la constatación de una contradicción entre el fin y los medios: ¿la rectitud del fin justifica que se llegue a él por medios intrínsecamente perversos? De hecho, parece que Aristóteles no haya presentido semejante problema. Cuando escribe que «es posible que la meta sea correcta y los medios mal escogidos y, a la inversa, que la meta sea mala y los medios correctos»,[157] parece pensar en el valor moral del fin, pero no (si bien los términos que emplea, ὀρθός y διαμαρτάνειν, son ambiguos) en el valor moral de los medios. El medio es, en cuanto tal, moralmente indiferente, como pensaba Platón; Aristóteles tan sólo observa que puede estar bien o mal adaptado al fin: hacer una falta (διαμαρτάνειν) en la elección de los medios no es ser maquiavélico, sino ser torpe. El problema planteado aquí no es un problema moral, sino un problema técnico. Volvemos a encontrar la dimensión moral desde otro ángulo: si la acción es acción técnica antes de ser acción moral, debe ser técnicamente conseguida, si se quiere que sea moralmente buena. Ignorar las condiciones técnicas de la acción moral, es decir, desinteresarse de la realización del fin es, en el límite, cometer una falta moral. No está permitido ser torpe cuando el fin es bueno. Si la habilidad no es por sí misma una

155. Οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος (*Ét. Nic.*, III, 5, 1114a 13-14).

156. Οὐ γὰρ χαλεπόν ἐστι τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον (*Política*, VII, 12, 1331b 19-21), y añade esta sentencia en forma de proverbio: «La palabra es asunto de deseo, y el acontecimiento asunto de azar (Τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστίν, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης)». Pero sabemos que el azar puede ser corregido por el *arte* y la *prudencia*, que se ejercen en el mismo ámbito. Sobre la importancia y la dificultad de la ejecución, cf. también *Ét. Nic.*, II, 9, 1109a 24 (καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι, «es todo un trabajo ser virtuoso»); X, 10, 1179a 35b 4.

157. *Ét. Eud.* II, 11, 1227b 20.

virtud, es ciertamente condición suya, y la excesiva ingenuidad no está lejos de ser un vicio.[158] Aristóteles no hace todavía la crítica del «alma bella» que se espanta de la *impureza* de los medios. Pero hace la crítica del contemplativo que no es más que contemplativo y se abstiene de arriesgar lo absoluto del fin en la *contingencia* de los medios. Se comprende así que la prudencia sea la virtud de la deliberación más que de la contemplación, y de la elección más que de la voluntad: es la virtud del riesgo y la decisión, a los cuales rechazaría condescender una sabiduría demasiado lejana.

Aristóteles tenía quizá otra razón para transferir a la elección de los medios una parte de la responsabilidad moral que las tradiciones filosóficas provenientes del socratismo situaban o situarán exclusivamente en la intención. Es que la voluntad quiere por definición el bien,[159] y en ello no hay mérito alguno. Ciertamente el bien que queremos es aquel que nos *aparece* como tal; pero está en la naturaleza de las cosas que el bien aparente coincida con el bien real (puesto que la naturaleza «no hace nada en vano»). Si la voluntad quiere el mal, que le aparece como bien, es *contra naturam*, παρὰ φύσιν,[160]

158. En la tabla de virtudes y de vicios correspondientes, ordenados según el exceso y el defecto, que encontramos en la *Ética a Eudemo*, leemos *in fine* que la prudencia es un medio entre la hipocresía (πανουργία) y la necedad (εὐήθεια) (II, 3, 1221a 12). Esta nota es ciertamente apócrifa, obra de un redactor o de un copista celoso, que habría olvidado que la teoría del justo medio no vale sino para las virtudes morales (cf. 1220b 34) y no se aplica a la prudencia. Esto aparte, la adición es ingeniosa y expresa bien el sentido de la doctrina aristotélica de la prudencia.

159. Sobre esta tesis socrática, cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1227a 18-32; *Ét. Nic.*, III, 6, 1113a 15 ss.

160. Ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ (*Ét. Eud.*, II, 10, 1227a 29-30). Cf. la tesis que Aristóteles expone (sin apuntarse a ella) en *Ét. Nic.*, III, 7: «Perseguir un fin no es objeto de una elección personal (οὐκ αὐθαίρετος), sino que exige que se haya nacido, por así decirlo, con un ojo que nos permita juzgar sanamente y escoger el bien verdadero» (1114b 5-8). Aristóteles contesta menos esta tesis que su consecuencia (la irresponsabilidad de todos) con un argumento que examinaremos más adelante (p. 158, n. 162). Por lo demás, atenúa el alcance de la tesis reservando la perversidad a una minoría de monstruos (πεπηρωμένοις) (I, 10, 1099b 19). Pero en otro sitio todavía atribuye sólo al σπουδαῖος la voluntad del bien real (III, 6, 1113a 24). ¿Hace falta concluir que todo el mundo es σπουδαῖος, a excepción de los monstruos? Sería una democratización bien radical (aunque comporta una excepción inquietante) de la doctrina aristocrática del σπουδαῖος. Se ve en todo caso por estas variaciones que Aristóteles nunca puso en claro del todo el irritante problema de la εὐφυΐα.

y entonces se puede presumir que no es responsable de ello en absoluto. Así la moralidad nos parece suspendida una vez más en su fundamento de un Azar fundamental que hace que seamos bien o mal nacidos, que seamos hombres naturalmente constituidos o, por el contrario, monstruos. Pero ni la patología ni la teratología han pertenecido jamás al dominio de la ética, cuyos límites marcan. Por el contrario, la ética conoce otra limitación: la realización de nuestros proyectos se pierde en la indeterminación de la materia, que es otro nombre del azar. Pero, entre estos dos azares, el azar originario que nos hace ser lo que somos y el azar residual que hace que nuestras acciones no sean nunca del todo lo que queremos, hay lugar para la deliberación, la elección y la acción del hombre. El momento propiamente ético no se sitúa, pues, en el nivel de la voluntad (pues su cualidad depende de nuestra naturaleza), ni de la acción, cuyo éxito o fracaso depende en última instancia del azar, sino entre ambos: la elección razonable que, guiada por la elección del bien, decide lo mejor posible en cada momento y deja el resto al azar. En la perspectiva de Aristóteles y de los griegos, la voluntad no es responsable del mal, sino, al contrario, el mal es responsable de la mala calidad de la voluntad. Pero Aristóteles es el primero en extraer la consecuencia: no se juzga a un hombre por su voluntad —pues, o es buena y quiere el bien, o quiere el mal y no es responsable de él—, sino por su elección. Pues si el hombre no quiere jamás el mal en cuanto tal, puede querer *mal* el bien y, queriendo el bien en general, escoger cada vez lo *menos bueno*.[161] La moral de Aristóteles es la única moral griega coherente, porque sitúa el bien y el mal no en lo absoluto de la voluntad (como será el caso de los estoicos, que ignoran también el pecado), sino en la elección de los medios:[162] bien y

161. Es esta posibilidad la que parece sugerir Aristóteles cuando constata: «Todos los hombres o la mayor parte de ellos *quieren* seguramente lo que es noble (βούλεσθαι ... τὰ καλά), pero escogen lo que es provechoso (προαιρεῖσθαι δὲ τὰ ὠφέλιμα)» (*Ét. Nic.*, VIII, 15, 1162b 35-36).

162. Es lo que permite finalmente dar un sentido aceptable a los textos que hemos citado, donde Aristóteles puede retomar por su cuenta la *vieja* idea según la cual la *proaíresis* es la sede de la imputabilidad, después de haber dado a este término el sentido *nuevo* de elección de los medios. Cf. también el texto donde se dice que la virtud trata de los medios (*supra*, p. 144, n. 106). En fin, sólo así se puede comprender, nos parece, el texto de III, 7, 1114b 18 ss., donde Aristóteles, para mostrar que somos corresponsables (συναίτιοι) de nuestras acciones, admite entre otras hipótesis y a pesar de la objeción sacada de la εὐφυΐα, que «el fin está dado por la naturaleza (τὸ μὲν τέλος φυσικόν), pero que el valeroso (σπουδαῖον), haciendo voluntariamente todo el resto (τὰ λοιπά), no es menos voluntario en la virtud». Ahora bien, ¿qué *queda*, fuera del fin, sino los medios? Así, el optimismo socrático del «nadie es malo voluntariamente» conduce, disculpando a la voluntad, a poner en los medios todo el peso del mal, el cual no se deja reducir tan fácilmente. Todos los hombres quieren el bien, pero, porque el bien no es inmediato, lo quieren por medios que no son necesariamente el reflejo de éste, y cuya diversidad misma es un principio de mal. El mal no está en el fin, que es universalmente bueno, sino en la impotencia de los medios, que los condena a la multiplicidad y hace posible su desorden. La última palabra de esta filosofía del mal que restaura lo trágico de las cosas en el momento mismo en el que absuelve a los hombres, será dicha por Plotino: no es *aunque* quieran el bien, sino *porque* lo quieren, por lo que los hombres hacen el mal y se hacen daño unos a otros (*Enéadas*, III, 2, 4, l. 20-23, Bréhier).

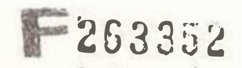
mal relativos, es cierto, pero de los cuales atañe al filósofo más que al historiador deplorar que estén aún mal separados de las nociones técnicas de éxito y fracaso,[163] disociación que no habría sido posible más que por una revelación, ausente por lo demás tanto para Aristóteles como para el mundo griego, la de la existencia de una voluntad *pervertida*, y la reflexión correlativa sobre la esencia y la significación del *pecado*.

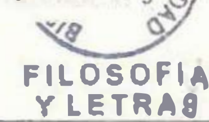
Hemos visto que el análisis de la deliberación y de la elección, principalmente en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, estaba centrado en la relación del *fin* y los *medios*. Se ha discutido que este sea el punto de vista definitivo —y se ha estado tentado de añadir: el más profundo— de Aristóteles.[164] En otros textos, en efecto, Aristóteles analiza la acción humana según otro esquema: el de la relación entre *universal* y *particular*. Se trata de textos, a menudo comentados desde la Edad Media, que presentan el proceso de la acción bajo la forma de un silogismo «práctico»: la mayor expresa un principio general (por ejemplo, la templanza es una virtud), la menor subsume el concepto de tal acto particular bajo el sujeto de la mayor (esto es un acto de templanza), la conclusión expresa la decisión de llevar a cabo ese acto.[165] Se reconoce en esta presentación

163. Cf. R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, pp. 31-37 y 79.

164. D. J. Allan, «The practical syllogism», en *Autour d'Aristote*, pp. 325-340. Cf. *id.*, *The Philosophy of Aristotle*, pp. 176-178.

165. *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144a 31-36; 12, 1143a 35-b 5; sobre todo VII, 5, 1147a 4 ss.; *De motu animal.*, 6-7; *De anima*, III, 11, 434a 16-25. «Este silogismo de la acción» no carece de analogía con el «silogismo de la producción» (*Metafísica*, Z, 7,





uno de los rasgos que caracterizan la elección: el encuentro y la mutua fecundación de un imperativo (mayor) y de un juicio (menor), donde el imperativo aporta la moción y el juicio el punto de aplicación. Pero se ven también las diferencias entre las dos doctrinas. En el silogismo práctico, una vez establecidas las dos premisas, la conclusión es inmediata: por el contrario, la elección va precedida de una larga *deliberación*, un minucioso *análisis*, cuya conclusión sólo viene representada por la menor del silogismo práctico. Desde este punto de vista, el silogismo práctico es sólo la reconstrucción abstracta del acto terminal de la decisión; pero deja de lado el momento esencial que es la deliberación. Por lo demás, la expresión silogística del proceso de la acción podría hacer creer que la acción es *científicamente* determinable, mientras que todos los análisis de la elección deliberativa insisten en el parentesco de la deliberación con la opinión, δόξα, y que la virtud del deliberativo, la prudencia, es presentada como la virtud de la parte *opinativa*, y no científica, del alma racional.[166] Una diferencia no menos importante consiste, como se ha advertido,[167] en el hecho de que el silogismo expresa en términos de causalidad *formal* lo que el análisis de la deliberación y de la elección describe en términos de *eficiencia* de los medios: diferencia que no es sólo de expresión, sino de fondo; pues la causalidad formal se *conoce*, mientras que la causalidad eficiente se *ejerce*.

Se plantea, pues, el problema de saber cuál de las dos doctrinas es la más aristotélica. Allan privilegia el vocabulario de lo universal y lo particular, porque, dice, es el único conforme con las exigencias de una ética digna de este nombre. Si el valor de la acción reside en su ordenación a un fin, depende del resultado, es decir, de un principio extraño a la moralidad; si por el contrario «damos preferencia a una acción porque es un caso particular de un principio bueno que queremos realizar en la medida en que sea posible en nuestra vida», entonces esta acción tendrá un «valor inmanente»;[168] mientras que la relación del medio al fin es extrínseca y accidental, lo universal es inmanente a lo particular; ahora bien, reconocer la universalidad de la ley en la particularidad de las acciones singulares, tal sería la tarea de toda moral.[169] En este sentido, Allan puede hablar de un progreso y, en todo caso, de una «ampliación»[170] del concepto de elección cuando se pasa del libro III a los libros VI y VII de la *Ética a Nicómaco*, de los cuales admite que son posteriores.[171]

Pero esta interpretación, sugerida por lo demás por presupuestos filosóficos sobre lo que *debe* ser la verdadera moral, descansa sobre una hipótesis cronológica de la cual se ha mostrado ya que era insostenible:[172] los libros VI y VII de la *Ética a Nicómaco* son en realidad libros de la *Ética a Eudemo* cambiados de lugar, anteriores al libro III, que pertenece a un estadio ulterior de la elaboración de la ética. Pero, sobre todo, hemos mostrado antes que el concepto de *proaíresis* entendido como sede de la imputabilidad, que caracteriza las exposiciones del libro VI de la *Ética a Nicómaco* y, en menor grado, del libro II de la *Ética a Eudemo*, pertenecía a un fondo de pensamiento socrático y platónico del cual Aristóteles se liberó, por el contrario, en el libro III de la *Ética a Nicómaco* (y ya en parte en el libro II de la *Ética a Eudemo)*, para volver al sentido etimológico y, en realidad, propiamente aristotélico de «elección de medios». Por otra parte, la descripción de la acción en términos de causalidad formal queda suficientemente cerca del platonismo[173] como para que se pueda, a la inversa, reconocer en el análisis de la acción en términos de fin y medios una aportación más originalmente aristotélica, fruto de una elaboración ulterior. En fin, hay que

1032b 6 ss., 22-30; 9, 1034a 30; *Part. anim.*, I, 1, 639b 18 ss.). Pero en el caso del arte (Aristóteles toma como ejemplo la medicina) este silogismo debe ir precedido por una deliberación o *análisis* encargado de determinar *la menor*, y que no tiene nada de silogismo.

166. Hay, ciertamente, silogismos *dialécticos*, pero no lo son más que por probabilidad de la mayor, que no se discute aquí.

167. Gauthier-Jolif, en *Ét. Nic.*, I, p. 210; Gauthier, *La morale d'Aristote*, p. 36.

168. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, p. 177.

169. Cf. *ibid.*, pp. 177 y 189.

170. *Ibid.*, p. 177.

171. *Ibid.* Cf. *id.*, art. cit., *Autour d'Aristote*, p. 338. En el mismo sentido, E. Kullmann, *op. cit.*, p. 121, apuntaba: «En la primera pragmática (libro III), la *proaíresis* es la reflexión razonable sobre la posibilidad de un fin a realizar. En la segunda (libro VI) es presentada como una parte integrante en el ámbito de las virtudes éticas fundadas sobre la *phrónesis*». Pero no sacaba de esta observación consecuencias para la cronología.

172. Gauthier-Jolif, p. 210.

173. Allan señala que la idea de una *aplicación* de lo universal a lo particular, que caracteriza el paso de la ciencia al arte, se encuentra ya en Platón (*Fedro*, 268a-271d, citado por Allan, en *Autour d'Aristote*, p. 331).

señalar que las dos fórmulas se vuelven a encontrar en el libro VI, donde la *phrónesis* es descrita a veces como capacidad de aplicar lo universal a lo particular, y a veces como capacidad de escoger juiciosamente los medios.[174]

Incluso si la tradición ha insistido más, conscientemente, en el esquema universal-particular, que permitía interpretar más fácilmente la moral de Aristóteles en un sentido intelectualista, creemos que la originalidad de Aristóteles se sitúa más bien en la intuición, tan extraña a Platón, de una disonancia posible entre el fin y los medios, y en la exigencia correlativa de una deliberación seguida de una elección, que es una cosa totalmente distinta de un razonamiento seguido de una conclusión. La presentación silogística del proceso de la acción, aun cuando hubiera podido tentar a Aristóteles, dejaba fuera de ésta el momento esencial: el establecimiento de la menor, es decir, el discernimiento de lo particular. No hay, pues, ninguna «contradicción» entre las dos descripciones de la acción por Aristóteles. Pues aunque, una vez reconocido lo particular, lo universal se aplique necesariamente a él, es necesario reconocer primero el particular: lo que se deduce silogísticamente es la *propiedad* de lo particular de ser deseable, pero no la *existencia* de lo particular. Lo difícil no es saber si hay que ser valeroso, ni decidir que lo que ha sido reconocido como valeroso debe ser llevado a cabo, sino ¿dónde está el valor *hic et nunc*? ¿Está en la arrogancia o en la sangre fría?, ¿en la aventura o en la abstención?, ¿en el combate sin esperanza o en la huida que planea el futuro? La distancia es infinita entre principios demasiado generales, una diversidad inaccesible al pensamiento racional. La distancia es igualmente infinita entre la eficacia real del medio y la realización esperada del fin. Es este infinito el que Aristóteles pide a la prudencia que llene por mediaciones laboriosas y azarosas. Pero de este infinito, este ἀόριστον, que afecta a una materia siempre más o menos reticente a la determinación y, en general, a un mundo que nunca acoge de modo fácil el orden, conocemos ya el nombre: la *contingencia*.

Así, el análisis de la elección nos remite una vez más a la estructura del mundo. El mundo sublunar de Aristóteles ya no es una copia, su materia ya no es un simple receptáculo moldeable a vo-

174. Para el esquema universal-particular, cf. VI, 8, 1141b 15; 9, 1142a 14 y todo el capítulo 9. Para el esquema fin-medios, cf. VI, 12, 1143a 33; 13, 1144a 7-9.

luntad por el Demiurgo. Es un medio contra el caos y el orden, un caos que tiende hacia el orden, un orden que es impotente para dominar enteramente el caos. En este debate dudoso entre la forma y la materia, entre la determinación y el infinito, entre Dios y el mundo o, como dice Aristóteles, entre lo «mejor» y lo «necesario»,[175] el hombre puede y debe tomar el relevo de un Dios impotente, llevar siempre lo mejor hasta los límites extremos de lo necesario, ocupar todo el campo de lo posible, recordando siempre que este campo tiene límites infranqueables para el hombre. Esta idea no era nueva: la tragedia ponía en escena situaciones límite donde se trataba de «conciliar», en el dolor y el desgarramiento, «lo mejor y lo necesario».[176] Esta idea no era quizá tan exaltada como la ascensión al Bien en sí que nos prometía Platón a veces. Pero no es culpa de Aristóteles si la verdad, a la que hay que venerar más que a Platón, le parece más humilde. Aristóteles redescubre que todo el Bien no es posible —o al menos posible «con»— en este mundo y que, por ello, la voluntad «antecedente» del Bien no es más que «platónica» si no se mediatiza en la elección «consecuente» de lo mejor. Aristóteles no dispone, como más tarde Leibniz, de una matemática suficientemente flexible como para decidir estos dolorosos casos en los que hay que sacrificar el Bien absoluto a lo mejor posible, porque el mundo es limitado. La vieja idea griega de los *límites* no se deja reducir matemáticamente, y Aristóteles no puede hacer otra cosa, una vez más, que apelar a la experiencia irreemplazable del hombre de arte: el piloto avisado sabe que el mejor medio de conseguir el fin no es seguir todo recto, sino, como dice el proverbio, «adoptar como segunda navegación el menor mal».[177]

175. *Gen. anim.*, I, 4, 717a 15; *Part. anim.*, III, 10, 672b 23; IV, 9, 685a 18. Sobre esta oposición, cf. Platón, *Timeo*, 48a, 75d; *Leyes* IX, 858a.

176. Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, vv. 1409-1410 (a propósito del sacrificio de Ifigenia). Por ello las «soluciones» de la tragedia son siempre cojas: cf. Esquilo, *Las Suplicantes*, v. 442 («Punto de partida exento de dolor»), 1070 («Me resigno al menor mal y a dos tercios de felicidad»), etc.

177. Κατὰ τὸν δεύτερον, φασί, πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν (*Ét. Nic.*, II, 9, 1109a 34-35). Importa poco que esta «segunda navegación» designe la navegación a remo o el hecho de navegar en zigzag, pues en ambos casos se trata de un remedio secundario. En el *Protréptico* el filósofo es comparado con el piloto que se conduce según el orden de las realidades inmutables (Jámblico, X, 55, 27 P; fr. 13 W). Hay entre estas dos metáforas «cibernéticas» toda la distancia que separa la prudencia de la sabiduría.

§ 3. PRUDENCIA Y JUICIO (γνώμη)

A menudo se presenta la doctrina aristotélica de la prudencia diciendo que, por oposición a la sabiduría, que es especulativa, que «reina pero no gobierna», la prudencia rige inmediatamente la acción humana: sería una especie de sabiduría práctica, opuesta a la sabiduría teórica. Pero estas oposiciones son demasiado simples y no bastan para caracterizar el verdadero pensamiento de Aristóteles. Pues, por una parte, la sabiduría, como parece atestiguar el *Protréptico*,[178] no es extraña a la acción que dirige, incluso si es de una manera cada vez más lejana.[179] Por otra parte, la prudencia no puede ser calificada sólo de disposición práctica, pues entonces se distinguiría mal de la virtud ética, mientras que Aristóteles insiste siempre en su estatuto de virtud *dianoética*. Por lo demás, este carácter intelectual de la prudencia viene suficientemente subrayado por la importancia que Aristóteles concede al momento de la *deliberación* en la preparación de la elección, el cual aparece así como todo lo contrario de una inspiración arbitraria. Decir que la *proaíresis* es un deseo deliberativo, ὄρεξις βουλευτική,[180] viene a ser decir que es un deseo intelectual, ὄρεξις διανοητική, o un intelecto deseante, ὀρεκτικός νοῦς.[181] Y si en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles mantiene que no hay elección[182] sin disposición moral, precisa que tampoco hay elección sin intelecto y sin pensamiento, ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας.[183]

178. La sabiduría del *Protréptico* es una ἐπιτακτικὴ φρόνησις (fr. 4 W; 37, 21 P). El carácter ya *práctico* de la sabiduría del *Protréptico* ha sido fuertemente subrayado —reaccionando quizá excesivamente en contra de las ideas de W. Jaeger— por los intérpretes recientes de estos textos (S. Mansion, «Contemplation and Action in Aristotle's "Protreptricus"», *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, pp. 56 ss.; J. D. Monan, «La connaissance morale dans le "Protreptique" d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* (1960), pp. 185 ss.).

179. En la *Ética a Eudemo* lo divino ya no es quien manda, sino sólo aquello *en vistas a lo cual* la prudencia gobierna (οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει) (VII, 15, 1249b 13-15).

180. *Ét. Nic.*, III, 5, 1113a 11; VI, 2, 1139a 23.

181. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139b 4-5.

182. Hemos visto que en el libro VI *proaíresis* conservaba el sentido académico de «disposición moral», pero aquí destaca el sentido propiamente aristotélico de «elección deliberada».

183. VI, 2, 1139a 33. El libro III, más preocupado del análisis técnico de la deliberación que del corolario moral de la elección, dice simplemente que la elección va acompañada de razonamiento y pensamiento, μετὰ λόγου καὶ διανοίας (III, 4, 1112a16).

La originalidad de Aristóteles no consiste, pues, como se cree a veces, en la afirmación del carácter práctico de la prudencia, ni por lo demás en la de su carácter intelectual. Pues Platón nunca dijo otra cosa de la sabiduría, la cual, denominada *sophía* o *phrónesis*, era ya indisolublemente teórica y práctica.[184] Y tal era ya el sentido de la doctrina socrática de la virtud-ciencia. La originalidad de Aristóteles consiste en realidad en una nueva concepción de las relaciones entre teoría y práctica, consecuencia de una ruptura consumada por vez primera en el ámbito de la teoría. Lo que es nuevo en él no es un interés inédito por la acción —ni Sócrates ni Platón habían sido puros especulativos—, sino el descubrimiento de una escisión en el interior de la razón y el reconocimiento de esta escisión como condición de un nuevo intelectualismo práctico.

Característica a este respecto es la crítica de la moral socrática que encontramos en el libro VII de la *Ética a Eudemo*. El acento se pone primero en la imposibilidad de atribuir a la ciencia un valor moral por ella misma, pues se puede hacer de la ciencia un mal uso. Por el contrario, no se podría hacer un mal uso de la prudencia sin incurrir en contradicción: el lenguaje da testimonio de ello, pues muestra que no se puede hacer un uso insensato (ἀφρόνως) de la *phrónesis*.[185] El sentido de esta crítica es claro: muestra que no se puede dar el sentido de *ciencia* a la *frónesis*, que evoca una virtud, sin hacer violencia al lenguaje, ni mucho menos el de virtud-ciencia, pues el buen sentido popular disocia con razón la virtud, que es meritoria, de la ciencia, que no lo es: así pues, si la prudencia es una virtud, no por ello es una ciencia. Una crítica tal parecería alcanzar al intelectualismo moral en su mismo principio. Sin embargo, la

184. Sobre el carácter arquitectónico de la sabiduría cf. Platón, *República*, IV, 441 y *passim*; cf. *Gorgias*, 507e-508a; *Timeo*, 47bc. Ciertamente en el *Político* (259e-260b) Platón distinguía dos especies de conocimiento: *judicativo* (κριτικόν, por ejemplo, la aritmética) e *imperativo* (ἐπιτακτικόν, por ejemplo, la arquitectura), pero estos dos caracteres aparecen reunidos en la filosofía (cf. *Eutidemo*, 290bc, sobre el papel rector de la dialéctica).

185. VII, 13, 1246b 6. Cf. todo el capítulo 13. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles muestra del mismo modo que la prudencia no es un arte. Combate entonces la célebre paradoja socrática (Jenofonte, *Memorables*, IV, 2, 20; Platón, *Hipias menor*, 373-376) según la cual aquel que miente de modo voluntario es superior al que miente involuntariamente (VI, 5, 1141a 21-25), pues no se puede decir que un hombre tal sea φρονιμώτερος, como parece haber dicho Sócrates (cf. *Metafísica*, D, 29, 1025a 6-13, esp. l. 8; *Tópicos*, IV, 5, 126a 32b 2).

conclusión no es aquella que se esperaría: «La prudencia es una virtud y no una ciencia, *sino otro género de conocimiento*».[186] Así pues, lo que Aristóteles discute no es el carácter moral de todo conocimiento, sino sólo del conocimiento *científico*. Aristóteles no discute que una virtud pueda ser *intelectual*; sólo dice que esto no significa que deba ser por ello mismo una ciencia.

¿Cuál es, pues, este «otro género» de conocimiento al que Aristóteles asimila la prudencia? Si nos atenemos al texto, a decir verdad demasiado alusivo, de la *Ética a Eudemo*, debería ser, a diferencia de la ciencia o del arte moralmente neutros, un saber moral por él mismo, es decir, que habría cierto mérito en poseer un saber que comportara de algún modo una deontología de su propio uso. Pero Aristóteles no desarrolla jamás explícitamente tal idea, que le había sido sugerida sin embargo por el uso popular de *phrónesis*. Va a contentarse en la *Ética a Nicómaco* con asimilar el saber prudencial al que es requerido para explorar el dominio de la acción en general, ya sea esta acción moral o solamente técnica. En la crítica del intelectualismo, que alcanzará esta vez más a Platón que a Sócrates, el acento ya no será puesto sobre la neutralidad moral de la ciencia, sino sobre su inaptitud para conocer lo particular y lo contingente, que son, sin embargo, el dominio propio de la acción. Aquí, Aristóteles estará tentado de calcar el análisis de la acción prudentemente conducida del de la acción técnicamente conseguida, contentándose con añadir *in fine* que la prudencia no existe sin virtud moral y se distingue de la habilidad, pero será incapaz de presentar la relación de la prudencia y la moralidad como otra cosa que una relación extrínseca y accidental.

Esta doctrina es conocida y no tenemos necesidad de insistir en ella. Consiste en presentar la prudencia como siendo la virtud (ἀρετή),[187] no del alma razonable, sino de una de sus partes: aque-

186. Ἀρετὴ γάρ ἐστι, καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσεως (1246b 35-36).

187. Se advertirá aquí todavía la ambigüedad de este término en Aristóteles: excelencia moralmente neutra, pero también virtud moral. En este último sentido la relación de la virtud y de la inteligencia es una relación sintética, que Aristóteles expresa por medio de un *genitivo*: τέχνης μέν ἐστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν, «hay una virtud del arte, pero no hay ninguna de la prudencia», pues la prudencia es ella misma una virtud (prueba de que no es sólo inteligencia) (VI, 5, 1140b 22). Decir que la prudencia es una *virtud* del alma razonable es decir que ella «no es sólo una disposición acompañada de regla» (οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον), es decir, solamente intelectual (1140b 28).

lla que, a diferencia de la parte científica (ἐπιστημονικόν), trata sobre lo contingente.[188] Así, la noción popular de prudencia se encuentra de nuevo unida a una intuición propiamente aristotélica: la de la división del mundo en dos regiones y la de la división correlativa del alma razonable en dos partes. Se dirá que Platón, en un pasaje célebre de la *República*, había efectuado ya distinciones —νοῦς y διάνοια— en el interior del alma razonable.[189] Pero se trataba entonces más bien de momentos del conocimiento, de grados en una jerarquía que culmina en la intuición del Bien, más que de una división en el interior de los objetos reales: la realidad verdadera se encontraba concentrada toda entera en el objeto de la forma más elevada de conocimiento, y el resto quedaba sólo figurado en grados dentro del dominio de las *sombras* o en el ámbito de la *copia*. Por el contrario, en Aristóteles es la escisión del mundo real mismo la que determina una escisión paralela en el interior no sólo del alma cognitiva, sino de la *razón*. Y entre estas dos partes del alma ya no existe la jerarquía que establecía Platón; pues, para Aristóteles, lo que una gana en exactitud lo pierde su objeto en proximidad y familiaridad.[190]

Puesto que el sentido general de esta división está claro, las variaciones terminológicas de Aristóteles, particularmente numerosas aquí, tienen poca importancia para nuestro propósito. El rasgo más interesante es el uso que hace Aristóteles de la expresión λογιστικόν para designar la parte calculadora y deliberativa del alma razonable,[191] mientras que Platón y el propio Aristóteles, cuando no tratan de ello *ex professo*,[192] se habían servido del mismo término para designar el alma razonable en su conjunto. La ruptura con el vocabulario platónico viene acompañada aquí, como pasa a menudo, con un retorno complacientemente subrayado al uso popular,[193]

188. VI, 2, 1139a 5-12; 5, 1140b 25-28. Pasaje paralelo (y más desarrollado) en *Magna Moralia* I, 34, 1196b 15-33.

189. *República*, V, 475e-480a.

190. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141b 4 ss.; *Part. anim.*, I, 5, 644b 22-645a 4.

191. *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139a 12, 14.

192. Platón, *República*, IV, 439d y los textos citados por Joachim, en *Ét. Nic.* VI, 2; Aristóteles, *Tópicos*, IV, 5, 126a 8 13; V, 1, 129a 11 ss; 5, 134a 4; 6, 136b 11; 8, 138a 34b 2, 13; VI, 9, 147b 32; *Ét. Eud.*, VII, 13, 1246b 19-23; *Magna Moralia*, II, 10, 1208a 10. Cf. H. von Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, 1928, p. 12.

193. Λογίζεσθαι, recuerda Aristóteles, es sinónimo de βουλεύεσθαι; ahora bien, no se delibera sobre lo necesario, que es objeto de demostración (ἀπόδειξις): *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139a 12-14.

que entendía por *lógos*, *logismós*, no tanto las demostraciones de los matemáticos cuanto los cálculos del hombre avisado. Las demás expresiones que emplea Aristóteles no tienen nada que deba sorprender: es normal oponer a la facultad científica la facultad opinativa (δοξαστικόν),[194] deliberativa (βουλευτικόν)[195] o incluso electiva (προαιρετικόν),[196] puesto que, como hemos visto, la opinión, la deliberación y la elección tienen como rasgo común lo contingente. En revancha, y a pesar de una tentación que podría ser suscitada aquí por el vocabulario platónico, no se puede concluir nada del uso del término διανοητικός, mediante el cual Aristóteles designa el carácter intelectual de la prudencia. Mientras que διάνοια designaba en Platón el aspecto discursivo del conocimiento racional, por oposición a su aspecto intuitivo, expresado por νοῦς o por νόησις,[197] una especialización tal no aparece en Aristóteles, que emplea los términos de νοῦς, λόγος y διάνοια de manera equivalente casi siempre;[198] *diánoia* suele designar la actividad del pensamiento en general. No se extrañará que las virtudes dianoéticas [199] engloben en Aristóteles el νοῦς tanto como la prudencia, tanto el arte como la ciencia: llamándolas *dianoéticas* Aristóteles quiere simplemente expresar que estas virtudes conciernen menos al carácter (ἦθος) que al pensamiento en general. Así pues, no es entre la *diánoia* y el *noûs*, entre la discusión y la intuición, donde se produce según Aristóteles la escisión esencial, sino entre el pensamiento de lo necesario y el pensamiento de lo contingente.

194. VI, 5, 1140b 26.

195. *Magna Moralia*, I, 35, 1196b 16, 27; cf. *Ét. Eud.*, II, 10, 1226b 25; *De anima*, III, 10, 433b 3.

196. *Magna Moralia*, I, 35, 1196b 27, 33.

197. Cf. *República*, VI, 511d. La *diánoia* es el diálogo interior del alma consigo misma (*Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e; cf. *Filebo*, 38ce), cuya conclusión es la *dóxa*, la cual no sólo duda, sino que afirma o niega.

198. Cf. *Ét. Nic.*, III, 4, 1112a 16; VI, 2, 1139a 33 y 1139b 4-5 (que asimila ὀρεκτικὸς νοῦς y ὄρεξις διανοητική; cf. I, 6, 1098a 5, donde διανοεῖσθαι designa el ejercicio del pensamiento en general). Sólo en estos pasajes, que parecen ser el eco de polémicas internas de la Academia, Aristóteles da a διάνοια un sentido técnico: así en VI, 10, 1142b 6-15, donde la διάνοια es distinguida de la ἐπιστήμη y de la δόξα.

199. Sobre esta expresión, cf. *Ét. Nic.*, I, 13, 1103a 3-7; II, 7, 1108b 10; VI, 2, 1139a 1. La enumeración más completa de las virtudes dianoéticas se encuentra en VI, 3, 1139b 16.

Que la prudencia esté vinculada a la captación de lo contingente no implica que sea intuitiva o discursiva. Puesto que esas no son más que determinaciones secundarias que conciernen al modo de aprehensión del objeto, parece que la prudencia pueda ser la una y la otra a la vez, según los diferentes momentos de su operación. Si la prudencia parece requerir los lentos procedimientos de la deliberación,[200] Aristóteles conoce y condena el personaje que nunca acaba de deliberar: es necesario que la deliberación, como todas las cosas, tenga un fin;[201] ahora bien, ¿en dónde se detendría, si no es en la captación de lo particular, lugar oportuno, ocasión favorable y, de una manera general, medio apropiado, que corresponde a la elección querer y a la acción poner en obra inmediatamente?[202] Así pues, no hay que ver ninguna inconsecuencia en el hecho de que Aristóteles a veces oponga la prudencia a la intuición[203] y a veces las acerque.[204] Si se entiende por νοῦς la captación inmediata de los principios de la demostración, la prudencia y la sabiduría se encuentran igualmente alejadas de ella, si bien por razones diferentes: la sabiduría porque está hecha de demostraciones; la prudencia porque no trata ni sobre lo demostrable ni sobre su principio. Pero si se entiende por νοῦς la captación inmediata de «las cosas últimas y particulares»,[205] habrá que atribuir una intuición tal al hombre prudente. A la vez hombre de pensamiento y de acción, heredero en esto de los héroes de la tradición, el *phrónimos* une en él la lentitud de la reflexión y la inmediatez de la intuición, que no es sino la brusca eclosión de aquélla; une la minucia y la inspiración, el espíritu de previsión y el espíritu de decisión. Aquí todavía, y mediante una simple señal de vocabulario, no está prohibido discernir una crítica discreta dirigida a Platón: por lo demás, Aristóteles no parece enfadado por recordar que es al *phrónimos* a quien el vulgo atribuye espontáneamente la capacidad de

200. Las decisiones bruscas (τὰ ἐξαίφνης) son voluntarias (ἑκούσια), pero no resultan de una elección deliberada (κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ) (III, 4, 1111b 9-10).

201. III, 5, 1113a 2 (condenación de la βούλευσις εἰς ἄπειρον). Cf. Dirlmeier, pp. 327-328.

202. Cf. el proverbio: «Hay que ejecutar rápido lo que ha sido deliberado, pero deliberar lentamente» (VI, 10, 1142b 4).

203. VI, 6, 1140b 34 ss.

204. VI, 12, 1143a 25b 6. Resumimos aquí este último pasaje.

205. 1143a 28.

intuición (νοῦς), antes que al sabio o al filósofo, que, reducido a sus demostraciones,[206] ignora el comienzo y el fin de las cosas.[207]

Pero, como resulta siempre que Aristóteles se deja llevar y magnifica la valoración popular del *phrónimos,* aquí se encuentra con una dificultad que acaba por hacer problemática la significación *ética* del personaje. La filosofía es laboriosa, mientras que la inteligencia del *phrónimos* es fulgurante. Pero también se podría decir que la filosofía se adquiere y que, por lo tanto, es meritoria, mientras que la prudencia y los predicados que evoca parecen ser dones de la naturaleza,[208] de una naturaleza que no se puede forzar (hay que ser viejo para ser prudente) ni mucho menos enderezar. Ahora bien, está claro que la virtud, en el sentido corriente del término (es decir, la virtud moral), no puede ni contar con los caprichos de la naturaleza ni siquiera esperar los años necesarios.

Otra dificultad que ya hemos encontrado viene del hecho de que, insistiendo en la inteligencia del *phrónimos,* ya sea Ulises o Pericles, se pierde de vista su valor moral. El problema ya no es el de las relaciones entre la naturaleza y la moralidad, sino el de la relación entre la moralidad y la inteligencia. Ahora bien, si el pensamiento griego nunca llegará a alcanzar la solución del primero, por considerar el azar del nacimiento como un azar irreductible, la tradición aportaba al segundo, como veremos, una dirección de pensamiento que es lamentable que Aristóteles sólo haya explorado tímidamente.

En relación con el estudio de la *phrónesis,* Aristóteles examina un cierto número de cualidades que no figuran en la lista de las cinco grandes virtudes dianoéticas (ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς,

206. Cf. VI, 6, 1141a 1-3: «La sabiduría no trata sobre los principios, pues es lo propio del sabio tener una *demostración* sobre ciertas cosas».

207. VI, 12, 1143a 35b 2: «La intuición trata sobre los extremos en los dos sentidos; pues los términos primeros como los últimos son del dominio de la intuición y no del razonamiento (λόγος)»; cf. 1143b 9-10: διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. Esta desvalorización del *lógos* en provecho del *noûs,* que designa la captación inmediata de lo singular tanto como la de lo universal, no está aislada en Aristóteles. Cf. *Ét. Eud.,* VII, 14, 1248a 27: λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον, y el sentido generalmente peyorativo del término λογικός.

208. VI, 12, 1143b 6 ss.: διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, mientras que nadie es sabio por naturaleza (φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς).

σοφία), pero que no se pueden considerar «virtudes intelectuales menores».[209] Hemos encontrado ya una de ellas: la *buena deliberación* o εὐβουλία, que Aristóteles acerca y distingue a la vez de dos cualidades cercanas que difieren de la primera en que son ἄνευ λόγου, es decir, que actúan inmediatamente y sin cálculo previo: la *justeza de la intuición* (εὐστοχία) y la *vivacidad de espíritu* (ἀγχίνοια).[210] Después vienen otras dos «virtudes»: la *inteligencia* (σύνεσις) y el *juicio* (γνώμη). En primer lugar llama la atención el carácter empírico de esta enumeración, que no parece obedecer a ningún principio de clasificación y no tener otro interés que proporcionar, en una especie de apéndice, un análisis semántico de nociones íntimamente unidas con *phrónesis* en el uso popular. En realidad, esta enumeración era ya tradicional: se encuentran listas análogas en numerosos pasajes de Platón.[211] Un pasaje del *Epínomis*[212] parece ser el testimonio de la tentativa de reducir estas virtudes a no ser sino componentes de la sabiduría, y de excluir aquellas que no deberían pretender esta dignidad. Finalmente, hemos tenido ya la ocasión de reconocer que el carácter escolástico de la discusión sobre la εὐβουλία parecía referirse a debates internos de la Academia, cuyos miembros se complacían en estas distinciones de conceptos un tanto pedantes.[213]

Pero en el breve análisis de la inteligencia (σύνεσις) y del juicio (γνώμη) parece que Aristóteles rompe con las sutilidades académicas para volver, más allá de la Academia y del propio Platón, a la significación popular de estos términos. Platón, exactamente como para la *phrónesis,* había creído dar sus cartas de nobleza a estas virtudes, largo tiempo alabadas por la sabiduría popular, haciendo

209. Según la expresión de J. Tricot (en VI, 10 y 11, pp. 298 y 302).

210. VI, 10, en particular, 1142b 2-6. La vivacidad de espíritu es definida en los *Analíticos segundos* como una especie de la εὐστοχία, la que consiste en «poner instantáneamente el dedo sobre el término medio», como ocurre cuando «al observar a alguien que habla con un hombre rico, se adivina que él le presta dinero» (I, 34, 89b 10-15).

211. Cf. las numerosas referencias citadas por Gauthier-Jolif, p. 508. Se encuentran definiciones análogas en las *Definiciones* pseudoplatónicas, 413d, y en el tratado pseudoaristotélico *Sobre las virtudes y los vicios,* 4, 1250a 30-39.

212. 976bc.

213. Cf. *supra,* p. 151, n. 137. Es Jenócrates quien estará en el origen de la reducción de las virtudes intelectuales a las cinco que retiene Aristóteles al comienzo del libro VI.

de ellas virtudes especulativas: en el *Filebo*, la σύνεσις aparecía como una especie de la *phrónesis*, ella misma entendida como sabiduría teórica;[214] y en la *República* la γνώμη era asimilada a la ἐπιστήμη.[215] Pero a Aristóteles no le importa mostrar que sería forzar mucho el sentido de las palabras: la inteligencia (σύνεσις), es decir, la capacidad del hombre inteligente (συνετός, εὐσύνετος), o incluso de aquel que comprende (συνιέναι), posee una extensión que no permite asimilarla a una ciencia particular;[216] más aún, «ella no trata sobre los seres eternos e inmóviles, ni sobre nada de lo que deviene, sino sólo sobre las cosas que son ocasión de perplejidad o materia de deliberación».[217] Se ve que la σύνεσις no designa la inteligencia del teólogo, ni siquiera la del físico, sino más bien la capacidad de analizar y de resolver las situaciones concretas. Tiene, pues, el mismo dominio que la prudencia (es decir, lo que deviene *en tanto que* depende de nosotros), y difiere sólo por el hecho de que ésta es *crítica*, mientras que la prudencia es *normativa* (ἐπιτακτική).[218]

Finalmente queda la γνώμη: ésta designa el *juicio* en el sentido en que se dice de alguien que tiene juicio (ἔχειν γνώμην). Ahora bien, tener juicio *no es sólo una cualidad intelectual*. El hombre de buen juicio (εὐγνώμων) no se confunde con el hombre de ciencia; no tiene ninguna connivencia con los principios y no puede guarecerse detrás de ninguna demostración. Más aún, sabe que lo verdadero en los asuntos humanos no se confunde con lo demostrable. Y es justamente este reconocimiento de los límites de la ciencia el que constituye su valor propiamente moral. «El juicio es la determinación correcta de lo que es *equitativo* (ἐπιεικές)»;[219] ahora bien, hemos visto[220] que lo equitativo era el sustituto humano de una justicia demasiado geométrica y por ello demasiado rígida. «La prueba es —dice Aristóteles— que el hombre justo es aquel del cual deci-

214. 19b. En el *Cratilo*, συνιέναι es asimilado a ἐπίστασθαι (412ab).
215. V, 476d. Cf. *Cratilo*, 411ad.
216. VI, 11, 1143a 2-4.
217. 1143a 4-6. Por τῶν γιγνομένων hay que entender las realidades físicas que, en tanto que físicas, no son objeto de la σύνεσις.
218. 1143a 8-10. Sobre esta oposición, cuyo origen está en Platón, cf. p. 165, n. 184.
219. *Ibid.*, 1143a 20.
220. Cf. Segunda parte, cap. I, § 2.

mos más que es indulgente (συγγνωμονικόν), y la equidad no es nada más que tener indulgencia para ciertas cosas.»[221] Γνώμη, συγγνώμη: el juego de palabras es intraducible al español, pero expresa bien el deslizamiento de sentido que, por una excepción notable a una ley semántica probablemente universal,[222] asocia un matiz de moralidad a un término que significa la inteligencia. «La indulgencia —concluye Aristóteles— es el juicio que decide sobre lo equitativo, cuando este juicio es recto, y es recto cuando se ciñe a lo verdadero.»[223]

Así, la indulgencia (συγγνώμη) trata a la vez e indisolublemente de lo equitativo y de lo verdadero. En ella se encuentran reunidos por un lazo que parece esta vez intrínseco y no ya accidental, una determinación intelectual y un predicado moral. Pero esta coincidencia de lo verdadero y de lo equitativo no es en sí misma posible más que con una condición: que lo verdadero no sea ya asimilado a lo demostrable, a lo geométrico, puesto que es por oposición a ellos que lo equitativo ha sido definido. Así, el saber no coincide con la moralidad a condición de limitar sus pretensiones o, lo que es lo mismo, de reconocer sus límites. El hombre del juicio, que no es más que otro nombre para el hombre de la prudencia, no se libra de su deber de juzgar, es decir, de comprender, sobre un Saber trascendente. Tener juicio no es subsumir lo particular bajo lo universal, lo sensible bajo lo inteligible; es, siendo sensible y singular uno mismo, penetrar con una razón más «razonable» que «racional» lo sensible y lo singular; es, viviendo en un mundo impreciso, no imponerle la justicia demasiado radical de los números; siendo mortal, no juzgar las cosas mortales a la luz de lo inmortal; siendo hombre, tener pensamientos humanos. El hombre del juicio sabe que la ciencia puede volverse inhumana cuando, queriendo ser rigurosa, pretende imponer sus determinaciones a un mundo que quizá no esté hecho para acogerlas. Al rigor de la ciencia, que puede ser violencia, lo equitativo opone la indulgencia del juicio. Intelectualismo todavía, puesto que hace falta «inteligencia» para comprender y juzgar; pero intelectua-

221. 1143a 21-22.
222. Se conoce esta ley que tiende a asociar la idea de inteligencia a la de maldad (ex.: *malignus*, δεινός, etc.) e inversamente, la de necedad a la de inocencia (cf. necio, inocente, y ya en griego εὐήθης).
223. Ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή, ὀρθὴ δ' ἡ

lismo que escapa a la presunción del saber: la γνώμη no es lo que más tarde se entenderá por γνῶσις,[224] y la prudencia *gnómica* es todo lo contrario de una sabiduría *gnóstica*, cuyo vértigo ella rechaza de antemano.

A este «saber» *humano*, humano por sus límites, pero humano también por su atención al hombre, el pensamiento griego tradicional le había reconocido siempre un valor moral, que Aristóteles no evoca aquí más que *in fine* y como lamentándolo. Pero la idea de que el saber es moral no por su alcance, sino por sus límites, está presente en el término mismo de *phrónesis*, esta vieja palabra que Platón había conservado cambiando su sentido. Al devolverle su sentido arcaico, Aristóteles hace revivir, quizá involuntariamente, el viejo fondo de sabiduría gnómica y trágica que lo habita: en *phrónesis* continúa resonando la llamada a un «pensamiento humano», ἀνθρώπινα φρονεῖν, en que se resume la vieja sabiduría griega de los límites.

224. B. Snell (*Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*, cf. p. 177, n. 1) apunta que, ya en la filosofía presocrática, γνῶσις, de formación más reciente, a diferencia de γνώμη, tiene una «significación puramente teórica» (p. 38; remite a Heráclito, fr. 56, Filolao, fr. 6; cf. Platón, *Teeteto*, 193d). Sobre los sentidos de γνώμη, *ibid.*, pp. 31 ss.

TERCERA PARTE Y CONCLUSIÓN

LA FUENTE TRÁGICA

Μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

PÍNDARO, *III Pítica*, vv. 109-110.

Ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.

ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 33.

Creemos haber mostrado suficientemente que el verdadero origen del concepto aristotélico de prudencia no se había de buscar en la *phrónesis* platónica, sino en la *phrónesis* de la tradición, a la cual se refiere Aristóteles expresamente. Sin duda, como hemos apuntado, hay que subrayar en Aristóteles un cierto arcaísmo afectado, que retorna a las «fuentes» más allá de las construcciones demasiado eruditas del platonismo. Pero sigue siendo verdad que el término no ha sido escogido al azar entre muchos otros de sentido próximo —σοφία, νοῦς, etc.—, y que con él penetra en la ética aristotélica algo de la atmósfera de pensamiento en la cual se había ido constituyendo su significación.

No podemos referir aquí la historia del término *phrónesis* en toda la literatura preplatónica, mucho menos la de los numerosos términos de la misma raíz: φρόνημα, φροντίζειν, σώφρων, εὔφρων, etc. Nos limitaremos a algunas indicaciones que conciernen a φρόνησις, φρόνιμος, y, sobre todo, al verbo φρονεῖν.[1] Estos términos forman

1. No existe un estudio general sobre esta cuestión. Se encontrarán algunas indicaciones en Gauthier-Jolif, pp. 464-465, a completar ahora con F. Hüffmeier, «Phronesis in den Schriften des Corpus hippocraticum», *Hermes*, 89 (1961), pp. 51-94 (numerosas referencias a los presocráticos). B. Snell ha abordado a menudo temas vecinos (*Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Philosophische Untersuchungen, 29, Berlín, 1924; *Die Entdeckung des*

parte de los que expresan —ya desde la literatura homérica, por lo que concierne a φρονεῖν— actos o cualidades de *pensamiento*. Que hayan tenido primero un significado concreto, derivado de φρένες, que designa el diafragma o los pulmones,[2] no bastaría para distinguirlos de términos vecinos (ψυχή, θυμός, νοῦς, etc.), cuya significación de entrada material no está menos asegurada, aun cuando esté lejos de ser la única que se encuentra en Homero.[3] No se puede tampoco ver una particularidad de φρονεῖν en el hecho de que este verbo no expresa sólo una función intelectual, sino «un estado emotivo y una tendencia a la acción, en breve, una disposición interior mucho más compleja y matizada que el simple hecho de pensar o de conocer»;[4] pues esta distinción de lo intelectual y lo afectivo es una constante del pensamiento homérico, cuyo vocabulario psicológico distingue no tanto «facultades» cuanto actitudes del «hombre todo entero».[5]

Dicho esto, hay que preguntarse por qué, o al menos cómo, los términos φρονεῖν, φρόνησις, han conservado hasta Aristóteles esta unidad de significaciones diversas, intelectual y práctica, mientras

---

Geistes, Hamburgo, 1955[3], nota cap. VIII), pero sin poner el acento especialmente en *phrónesis*. El término no se encuentra en Homero (que sólo conoce φρόνις, cf. *Odisea*, III, 244), pero es a él a quien hay que remontarse para encontrar el primer testimonio semántico sobre términos de la misma raíz, en especial φρένες, φρονεῖν; existen numerosos estudios sobre este tema: R. B. Onians, *The Origin of European Thought about the Body, the Mind, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951 (sobre φρένες, pp. 23-43); A. J. Festugière, *R.E.G.*, 56 (1953), pp. 396-406; G. Plamböck, *Erfassen - Gegenwärtigen - Innesein. Aspekte homerischer Psychologie*, tesis doctoral, Kiel, 1959 (sobre φρονεῖν, pp. 103 ss. y 113 ss.). Se encontrarán algunas indicaciones en M. Hoffmann, *Die etische Terminologie bei Homer*, tesis doctoral, Tubinga, 1914 (esp. pp. 54-57); O. Kurnsemüller, *Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*, tesis doctoral, Munich, 1935; T. B. L. Webster, «Some Psychological Terms in Greek Tragedy», *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), pp. 149-154.

2. Se admitía generalmente: el diafragma. Según Onians, se trataría de los pulmones considerados como órganos de la expresión, y también del pensamiento.

3. Onians sostiene que Homero no conoció más que la significación concreta de estos términos (por ejemplo, que φρένες significa siempre *pulmones*, etc.). Pero Festugière pone en duda con razón este «primitivismo» de Homero (art. cit., pp. 401-403), y B. Snell resalta a propósito de ello que nuestra distinción moderna de lo abstracto y lo concreto es anacrónica aquí: lo que hay de «primitivo» en Homero es que el órgano nunca es considerado como inerte, sino como portador de su *función* (*Die Entdeckung*, p. 34).

4. Festugière, art. cit., p. 396 (resumido por Onians, p. 19); cf. p. 401.

5. *Ibid.*, p. 396.

que otros términos, cuya ambigüedad era similar en el origen (por ejemplo, νοῦς, θυμός), se especializaron rápidamente en el ámbito intelectual o afectivo. El rasgo genérico de esta evolución —o más bien de esta ausencia de evolución— del término *phrónesis* nos parece residir en que a la idea de un acto o de una función[6] intelectuales ha sido asociada a menudo la idea de *límite*, entendido inicialmente en un sentido negativo, o de *equilibrio*, esta vez en sentido positivo.

La *phrónesis* es un pensamiento, un pensamiento intelectual incluso, pero limitado tanto en su ámbito como en sus pretensiones. Este rasgo se deriva de diversas comparaciones. Así, se ha podido observar[7] que, en el poema de Parménides, φρονεῖν designa la observación, el pensamiento empírico, por oposición a νοεῖν, que ya está especializado en el sentido de pensamiento racional.[8] Cuando más tarde Aristóteles y Teofrasto[9] reprochen a Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e incluso a Homero haber confundido la inteligencia, φρόνησις, y la sensación, αἴσθησις, es manifiesto que proyectan sobre estos pensadores antiguos un vocabulario que no es el suyo; pero la alusión a Parménides y Anaxágoras, que no eran precisamente «empiristas», permite suponer que este reproche de Aristóteles se dirige menos a su teoría general del conocimiento que al uso, juzgado erróneo por un Aristóteles que evoca aquí a Platón, que hacían de φρονεῖν.[10]

---

6. Conviene en efecto subrayar que, como todos los substantivos en -σις, φρόνησις no designa una cualidad, sino la acción de φρονεῖν y, por extensión, la función misma.

7. E. Loew, «Das Lehrgedicht des Parmenides», *Rhein. Museum*, 78 (1929), p. 163, n.1; *Berliner philologischer Wochenschrift*, 49 (1929), pp. 426-429.

8. Esto es tanto más notable cuanto que νοεῖν designaba en el origen una especie de olfato sensible. Sobre la evolución de los sentidos de νοεῖν, cf. K. von Fritz, «Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems», *Class. Philology*, 38 (1943), pp. 79-125; «Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Presocratic Philosophy... from the Beginnings to Parmenides», *Class. Philology*, 40 (1945), pp. 223-242.

9. *Metafísica*, Γ, 5, 1009b 12 ss.; *De anima*, III, 3, 427a 21-29; Teofrasto, *De sensu*, § 10 (a propósito de Empédocles).

10. Siguiendo *Metafísica*, 1009b 12, Aristóteles da varias citas para justificar su propósito. Un cierto número de ellas no comporta ni φρονεῖν ni φρόνησις, lo cual muestra claramente que el interés de Aristóteles es algo más que terminológico. Sin embargo, varias de ellas comportan el empleo de φρονεῖν en un contexto en el que esta función parece ser inestable y depender del estado del cuerpo o de las circunstancias; aquí se trata de citas de Empédocles (fr. 108, Diels), de Parménides (fr. 16, Diels; para la interpretación de este fragmento cf. en último término J. Bollack, «Sur deux

Si ahora consideramos no ya la función, sino el sujeto dotado de *phrónesis*, vemos que este sujeto es por excelencia el hombre. *Phroneîn* y *phrónesis* no se emplean casi a propósito de la inteligencia o del conocimiento divinos. Todo lo más Heráclito, en el más antiguo testimonio que poseemos del término *phrónesis*, se queja de que entre la multitud (οἱ πολλοί) cada uno, en lugar de captar lo que reúne (τὸ ξυνόν), «se deja vivir como si tuviera su inteligencia propia (ἰδία φρόνησις)».[11] Sin duda Heráclito quiere manifestar con ello que los mortales participan, quieran o no, en un *lógos* que les sobrepasa, y que la falta más grave del hombre es oponer su pobre individualidad a lo universal que hay en él.[12] Pero en el momento mismo en que les deniega el pensamiento personal, *phrónesis*, Heráclito parece retomar el lenguaje de los mismos que él critica: se creen φρόνιμοι, mientras que sólo el Fuego es φρόνιμον, o más bien τὸ φρόνιμον.[13] Pero la tentativa de Heráclito para retirar la *phrónesis* al hombre individual y atribuirla sólo al *lógos* debía contradecir tanto al uso común que con razón (igual que más tarde la concepción platónica de una *phrónesis* contemplativa) quedaría sin continuidad,

fragments de Parménide», *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 56-71) y de Homero (*Ilíada*, XXIII, 698). La «crítica» de este último pasaje por Aristóteles es particularmente interesante: reprocha a Homero que dijera que un guerrero delirante bajo el efecto de las heridas «yacía teniendo en mente otros pensamientos» (κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα), «como si —comenta Aristóteles— los delirantes (παραφρονοῦντας) pensaran (φρονοῦντας) todavía, sólo que no pensaran las mismas cosas» que los sanos (1009b 30-31; cf. *De anima*, I, 2, 404a 29-30). Aquí hay no sólo un testimonio interesante sobre la concepción «discontinuista» que se hacía Aristóteles de las relaciones entre lo normal y lo patológico, sino también sobre el sentido de φρονεῖν: no es sólo el pensamiento estable, absoluto (sentido platónico), sino que es ante todo el pensamiento *sano* (sentido que, como veremos, es el de los médicos hipocráticos).

11. Fr. 2, Diels.

12. Es sin duda en este sentido en el que hay que entender el fr. 113 (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν), que no quiere decir que todos los hombres piensen, sino que el pensamiento es el mismo para todos, que él es *el que reúne*. Según O. Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 16), el fr. 116, que atribuye a todos los hombres el φρονεῖν, no sería de Heráclito sino una paráfrasis errónea del fr. 113.

13. En un fragmento restituido a Heráclito por K. Reinhardt, *Hermes*, 77 (1942), pp. 1 ss. (reproducido en *Vermächtnis der Antike*, Gotinga, 1960, pp. 68-71), se dice del Fuego que es φρόνιμον (Diels-Kranz consideraban este pasaje como un comentario de Hipólito, cf. fr. 64 y la traducción del pasaje por C. Ramnoux, *Rev. Philos.*, 1961, p. 106). Una tentativa análoga de dar un alcance cósmico a la *phrónesis* se vuelve a encontrar, si bien en otro sentido, en Empédocles: cf. fr. 105 (πεφρόνηκεν ἅπαντα), 110, Diels.

al tiempo que poco después Anaxágoras, al asimilar Dios al Νοῦς, inaugurará un pensamiento y un vocabulario que serán aceptados ampliamente por toda la tradición ulterior. Ciertamente, en un pasaje de la *Metafísica* que parece no deber nada a la terminología platónica, Aristóteles reprochará a Empédocles el haber hecho a Dios menos sabio (φρόνιμος) que los otros seres, puesto que, ya que lo semejante sólo conoce lo semejante y el Odio no está incluido en la divinidad, Dios mismo no conoce el Odio ni lo que se deriva de él.[14] Pero si nos remitimos al contexto, se puede percibir que esta *phrónesis*, de la cual Aristóteles se extraña que Empédocles la deniegue a Dios, designa el conocimiento empírico (puesto que Empédocles tampoco concebía otro posible) de los elementos del universo. Aristóteles quiere decir aquí que es extraño denegar a Dios un conocimiento del cual el hombre mismo es capaz. Pero cuando se esfuerce en describir por su cuenta el acto del Intelecto divino, Aristóteles empleará de modo natural el término de νόησις, y no el de φρόνησις.[15] Por el contrario, el Estagirita no dudará en preguntarse en varias ocasiones, especialmente en sus obras de biología, si ciertos animales como la abeja no están dotados de *phrónesis*, que designa una inteligencia práctica y en absoluto inventiva, pues no requiere otra condición que la memoria:[16] facultad todavía no generalizadora que se limita a la previsión de las situaciones que afectan a los intereses de la vida biológica.[17]

Estas consideraciones nos llevan a la segunda particularidad importante del uso de *phroneîn* y *phrónesis*, que en el lenguaje de los médicos tiende a designar no sólo una función o facultad intelectual,

14. *Metafísica*, B, 4, 1000b 3 ss. Cf. *De anima*, I, 5, 410b 4-6: συμβαίνει δ' Ἐμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν.

15. *Metafísica*, Λ, 9, 1074b 22 ss.

16. *Metafísica*, A, 1, 980b 22; *Hist. anim.*, I, 1, 488b 15; IX, 10, 614b 18; 29, 618a 25; *Gen. anim.*, III, 2, 753 a 12. Comentario de Alejandro: «La *phrónesis* es la precisión y la limpieza en las imágenes y una pulcritud natural en la conducta práctica que se encuentra en los entes dotados de memoria» (en *Metafísica*, 30, 10 ss., Hayduck). El coro de *Electra* oponía la *phrónesis* de los pájaros a la locura que se apodera de los atridas (*Electra*, v. 1058).

17. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141a 27. En la jerarquía de las funciones cognitivas la *phrónesis* viene inmediatamente después de la imaginación (φαντασία) y la memoria (μνήμη), por debajo de la experiencia (ἐμπειρία), en la que «no participa más que débilmente», y evidentemente muy por debajo del arte y de la ciencia (*Metafísica*, A, 1, 981b 25 ss.).

sino el ejercicio *normal* de esta función o de esta facultad. Es lo que resulta de un examen de la literatura hipocrática: φρονεῖν no es sólo pensar, sino pensar *sanamente*, ser dueño de los propios sentidos y pensamientos, por oposición a los verbos que expresan un modo de pensamiento patológico (παραφρονεῖν) o delirante (μαίνεσθαι).[18] Se comprende, pues, que la *phrónesis* comporte grados y que la medicina se preocupe de las causas de su alteración y de las condiciones eventuales de su restauración, que están unidas a la circulación del aire en las venas y al estado del cerebro.[19] Pero no es sólo la enfermedad la que destruye la *phrónesis;* entre las causas de perturbación hay que añadir el sueño, que, al ralentizar la circulación reguladora de la sangre, deja al espíritu perderse en el mundo fantástico del sueño, y evidentemente también las indigestiones y las borracheras:[20] la *phrónesis* tiene por condición un cierto equilibrio orgánico, por lo que el mejor medio para conservarla será seguir ciertas reglas de régimen.[21] No está prohibido, en este sentido, tomar al pie de la letra el juego de palabras de Platón y Aristóteles sobre la *templanza* que salvaguarda la *prudencia*, σωφροσύνη σῴζει τὴν φρόνησιν,[22] fórmula que, si bien es etimológica, podría haber sido tomada también del repertorio de la parenética médica popular.

Acabamos de evocar el vínculo de unión entre φρόνησις y σωφροσύνη. Estos dos términos han acabado por evocar la idea misma de *medida*, de *moderación*, no sólo en el uso de los placeres del cuerpo —lo cual no es más que un sentido derivado y singularmente restringido de σωφροσύνη—,[23] sino de un modo más general en

18. Así, a propósito de la epilepsia: *De morbo sacro*, cap. 7, 14. Cf. F. Hüffmeier, art. cit., pp. 53 y 60. Se advertirá que Aristóteles retoma por su cuenta la oposición médica entre φρονεῖν y παραφρονεῖν (que no es un simple ἀλλοφρονεῖν): cf. *supra*, p. 179, n. 10.

19. *Ibid.*, 372, 10-374, 20; 386, 17; 388, 11, Littré.

20. *De flatibus*, caps. 13-14 (cf. Hüffmeister, p. 64).

21. *De victu* (Περὶ διαίτης), cap. 35 (Hüffmeister, p. 69 ss.).

22. Platón, *Cratilo*, 411e; Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 12.

23. Aristóteles en la *Ética a Nicómano* no conoce más que este sentido estrecho de «justo medio en relación a los placeres» (III, 13, 1117 b 25). Al hacer de ella una de las cuatro virtudes «cardinales» Platón restringía ya la σωφροσύνη a la regulación de la ἐπιθυμία (*República*, IV, 430e). Pero se encuentra en él todavía el sentido amplio de «sabio reservado» (cf. *Cármides*, 160bc; *Fedro*, 253d, donde σωφροσύνη es opuesta a ὕβρις). Σωφροσύνη era una de las palabras clave de la

el uso de la vida, vida privada, vida pública,[24] actitud del hombre en relación a sí mismo, los demás hombres y los dioses. La «moderación», σωφροσύνη, es una de esas palabras propiamente intraducibles —junto a αἰδώς, el «pudor»—[25] mediante la cual los griegos nos invitan en toda ocasión a evitar el exceso (ὑπερβολή), la desmesura (ὕβρις),[26] el deseo de tener más del premio correspondiente (πλεονεξία), y a conocernos a nosotros mismos para ser conscientes de la medida exacta de nuestros límites y de la distancia que nos separa de Dios. Por un proceso semántico del que ya hemos visto que las principales mediaciones se ordenaban alrededor de las ideas de *límite* y de *equilibrio*, estos temas, difusos en la conciencia y la literatura griegas, fueron cristalizando progresivamente en la noción, de entrada bastante vaga, de *phrónesis:* la *phrónesis* es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre, y de un hombre consciente de su condición de hombre, y una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses, en limitar al hombre y sus intereses un pensamiento al que inspira o acecha en cada instante la tentación de lo sobrehumano. El término *phrónesis* depende a la vez de la psicología y de lo que podríamos llamar, en un sentido amplio, la deontología. Demócrito dice que es «grande, en medio de las desgracias, pensar como conviene (φρονεῖν ἃ δεῖ)».[27] Pero φρονεῖν ἃ δεῖ es ya un pleonasmo y, en todo caso, será entendido cada vez más como tal, si es verdad que φρονεῖν tendrá la tendencia progresiva a sig-

tragedia (cf. M. Pohlenz, *Die Griechische Tragödie*, I, pp. 182, 270 ss.; *La liberté grecque*, p. 74) y Heráclito hacía del σωφρονεῖν la ἀρετὴ μεγίστη (fr. 112, Diels). Sobre este término, cf. Weitlich, *Quae fuerit vocis σωφροσύνη vis ac natura*, tesis doctoral, Gotinga (*Jahrbuch philos. Fak.*, Gotinga, 1922); M. A. Kollmann, «Sophrosyne», *WienerStudien*, 59 (1941), pp. 12-34; G. J. de Vries, «Σωφροσύνη en grec classique», *Mnemosyne*, 11 (1943), pp. 81-101.

24. En el ámbito político σωφροσύνη ha acabado por designar, especialmente en Tucídides (cf. VIII, 64, 5), un gobierno de reputación «moderada», el gobierno aristocrático; cf. M. Pohlenz, *La liberté grecque*, p. 45, n. 1.

25. Sobre esta noción en Aristóteles, cf. el estudio de R. Stark, *Aristoteles-Studien*, VI («Die Bedeutung der αἰδώς in der aristotelischen Ethik»), pp. 64-86.

26. Existen varios estudios generales sobre esta noción: J. J. Fraenkel, *Hybris*, tesis doctoral, Utrecht, 1941 (en holandés); C. del Grande, *Hybris*, Nápoles, 1947.

27. Fr. 42, Diels.

nificar «pensar sanamente y como es debido». Al igual que en medicina se ha pasado insensiblemente del sentido fisiológico al sentido normativo, también en el uso corriente se pasa de la descripción de la inteligencia a la prescripción de la virtud. Más que todos los análisis filosóficos del texto de Aristóteles, el estudio de sus fuentes extrafilosóficas muestra que la *phrónesis* no es la unidad extrínseca de una capacidad y de un valor (como si bastara orientar la inteligencia *hacia* el bien para tener prudencia), sino la unidad interior de una capacidad que se vuelve valor al limitarse. Al igual que se pasa de la idea de organismo a la idea de salud por la idea de *régimen*, también se hace de la inteligencia una virtud si se espera en primer lugar que sea inteligencia de sus propios límites. La prudencia es, se podría decir, el *régimen* de la inteligencia, quizá en todos los sentidos en que los hipocráticos entendían δίαιτα:[28] el viaje favorable, la cura, el horizonte en el que el organismo se expande al limitarse, en el hombre alcanza su forma de hombre en el límite, hasta tal punto verdad que el hombre tiene una tendencia natural a salir de sí mismo para caer en lo monstruoso y lo patológico.[29] En el fondo lo que está en juego es, como ya decía el tratado hipocrático, «la razón y la sinrazón del alma».[30]

Todos estos temas, que pertenecen al viejo fondo de la sabiduría griega popular, encuentran su expresión más acabada en la tragedia. Si *phrónesis* todavía es en ésta bastante rara, pocos verbos hay tan usuales en los trágicos como *phroneîn*. Ciertamente, *phroneîn* y *phrónesis* se emplean a menudo en el sentido intelectual de inteligencia, de saber, o en el sentido afectivo de disposiciones, que pueden ser buenas o malas. Pero *phroneîn*, tomado absolutamente, suele designar, en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo conveniente, la deliberación recta que culmina en la palabra o la acción oportunas.[31]

28. Sobre δίαιτα en Aristóteles, cf. *supra*, pp. 117-118.

29. Cf. en el ámbito político el «Estado hinchado de humores», opuesto al Estado sano según Platón (*República*, II, 372e) y, de modo general, la teoría aristotélica de los «monstruos», explicados por una proliferación no controlada por la «forma».

30. Φρόνησις ψυχῆς καὶ ἀφροσύνη (*De victu*, cap. 35, comienzo).

31. Por la misma época Demócrito elabora la primera teoría de la *phrónesis*: «Del pensamiento sano (ἐκ τοῦ φρονεῖν) nacen estos tres frutos: deliberar bien, hablar sin faltas, actuar como es debido (βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ)» (fr. 2, Diels). En otro lugar expresa su concepción, más optimista que la de los trágicos y Aristóteles, sobre las relaciones de la *phrónesis* y de la τύχη: «Los hombres se han hecho una imagen del azar destinada a enmascarar su propia irreflexión (ἰδίης ἀβουλίης); pues raramente el azar entra en conflicto con la prudencia (φρονήσει), y pocas cosas hay en la vida que la agudeza de un golpe de ojo perspicaz (εὐξυνετὸς ὀξυδερκείη) no permita alcanzar» (fr. 119). Cf. fr. 193.

Es cierto que estas nociones son vagas, y los hombres divergen cuando se trata de darles un contenido: los héroes trágicos, en lo más duro de sus peleas, reivindican para sí el monopolio del *phroneîn*[32] y se acusan recíprocamente de locura.[33] Pero este exclusivismo es ya un mal signo: «Aquel que se imagina ser el único sensato (φρονεῖν μόνος) ... ábrelo: no encontrarás en él más que vacío».[34] Antígona misma es más sensata, pues reconoce el carácter relativo del *phroneîn*: «Parecías sensata a unos —dice a Ismene— y yo a otros».[35] El coro es particularmente sensible a lo que hay de razonable y de igualmente verosímil en los discursos antagonistas: «Se ha hablado bien en ambos sentidos, εὖ γὰρ εἴρηται διπλᾶ», concluye prudentemente tras haber oído los argumentos contradictorios de Creonte y de Hemón.[36] Pero esta prudencia no es pusilanimidad, rechazo del compromiso, huida ante las responsabilidades de la acción o incluso del juicio. Simplemente, el coro, instruido por la experiencia, sabe que las verdades humanas son difíciles no sólo para nosotros, sino en sí: lo que perderá Creonte es su seguridad, su presunción, su pretensión de saber lo que es bueno en sí y de estar en connivencia con lo absoluto, su rechazo de las circunstancias y de las contingencias humanas. Hemón, por el contrario, avanza el sentimiento del coro al advertir: «Si existe en mí, a pesar de mi juventud, algún juicio (γνώμη), declaro que a mis ojos no hay nada por encima del hombre que posea en todo la ciencia (ἐπιστήμη) innata; pero, en su defecto, puesto que la realidad no inclina en este sentido, es bueno también aprender alguna cosa de quien os aporta buenas razones

32. Sófocles, *Electra*, 1056.

33. Cf. *id.*, *Antígona*, 562 (ἄνους), 754-755 (φρενῶν κενός), 1026 (ἄβουλος), 1050-1051 (μὴ φρονεῖν), 1242 (ἀβουλία), 1269 (δυσβουλίαι); *Electra*, 398, 429 (ἀβουλία), 890 (φρονοῦσαν ἢ μώραν), 1054 (ἄνοια), etc.

34. *Antígona*, 707-709, trad. fr. de Mazon.

35. *Ibid.*, 557.

36. *Ibid.*, 725.

(τῶν λεγόντων εὖ καλὸν τὸ μανθάνειν)».[37] Así, el juicio —esa γνώμη que Aristóteles colocará en el cortejo de las virtudes que acompañan la prudencia— es el sustituto de una ciencia inalcanzable. Ciertamente, si hubiera hombres que tienen ciencia, habría que inclinarse ante ellos. Pero ¿dónde están? ¿Y qué es lo que hay que *saber*? A la presunción del saber, simbolizada aquí por Creonte, Hemón opone, seguido inmediatamente por el coro, la paciencia y la seriedad de la experiencia; a la violencia de los discursos «científicos» opone las lentas mediaciones de la deliberación, que no saca conclusiones precipitadas, sino que oscila entre discursos verosímiles antes de escoger el menor mal en la conciencia de la incertidumbre y el riesgo. Poco a poco se desprenden las líneas fundamentales de una «prudencia», que reconoce que lo racional (aquí, defender la integridad del Estado contra la rebelión, venga de donde venga) puede no ser razonable (porque, en el caso particular —pero es que todos los casos son particulares—, el rebelde puede tener también buenas razones), que sabe que hay en este mundo problemas irresolubles, y se contenta por ello con el compromiso y deja a los dioses la verdadera solución. El crimen de Creonte, lo que constituye su «desmesura», no es haber preferido su ciudad a sus inclinaciones (pues ello nunca constituyó un crimen para los griegos), sino, al denegar la sepultura a su adversario muerto, haber traspasado los poderes del hombre, que se detienen ante las puertas de la muerte. La falta de Creonte es haber querido sustituir a los dioses en la resolución de un problema humanamente irresoluble. Al final de la tragedia, un Creonte mal arrepentido se gana la última réplica del coro, dando lugar al más bello himno que haya sido jamás escrito en alabanza a la prudencia. Creonte, consciente de la enormidad de su crimen, pero todavía incapaz de situar su lugar exacto, apela a la muerte de sus deseos; a lo cual el corifeo responde sin amenidad: «Esto es el futuro. El presente espera actos. Dejemos el futuro a aquellos a quienes contempla».[38] Y el coro no dirá otra cosa cuando exponga como conclusión un poco más tarde la lección de la tragedia: «La prudencia (τὸ φρονεῖν) es con mucho la primera condición de la felicidad. No hay que cometer nunca impiedad hacia los dioses. Los orgullosos ven sus grandes palabras pagadas con los grandes golpes

37. *Ibid.*, 719-723.
38. *Ibid.*, 1334-1335.

de la suerte, y no es sino con los años que aprenden la prudencia».[39] Hacer lo mejor en cada momento, preocuparse de las consecuencias previsibles, pero también dejar a los dioses lo imprevisible; desconfiar de las «grandes palabras», que no sólo están vacías, sino que son peligrosas, cuando se pretende aplicarlas sin mediación a una realidad humana que no está quizá predestinada a plegarse a ellas; no rivalizar con los dioses en la posesión de una sabiduría sobrehumana, que se revela inhumana cuando pretende imponer sus conclusiones al hombre: a todo esto, que se aprende con la edad y por la experiencia, la tragedia lo llamaba *phroneîn*.

La *phrónesis* no es todavía el saber socrático del no saber (sin duda, heredero suyo, aunque inconsciente), es un saber que desconfía de sus propios maleficios y se remite constantemente a la conciencia de sus límites necesarios. El Edipo de Sófocles se sacará los ojos por haber querido saber demasiado y no haber comprendido con suficiente rapidez la advertencia del adivino Tiresias: «¡Ay! ¡Ay! ¡Qué terrible es saber (φρονεῖν) cuando el saber no sirve de nada a aquel que lo posee!».[40] Aquí es el término φρονεῖν el que designa ese saber del que es un eufemismo decir que es inútil. Pero de este φρονεῖν que literalmente no aporta intereses (μὴ τέλη λύῃ), porque pretende penetrar los secretos del Destino y de la Fortuna,[41] se puede pensar que Tiresias apela a una *phrónesis* más elevada, la que, limitándose, se exaltaría al rango de virtud y de la cual Edipo, ese «gran descubridor de enigmas», es cruelmente desprovisto. Este saber vano y eventualmente peligroso es denominado por Sófocles, como hemos visto, ἐπιστήμη. Eurípides recurrirá al término σοφός para expresar una idea vecina: «Nunca el hombre, al cual la naturaleza ha provisto de sentidos (ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνήρ), debería dar a sus hijos un saber que vaya más allá de lo ordinario (παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς)».[42] Ciertamente, este uso de *sophós*, opuesto aquí a un término de la familia de *phrónesis*, no puede ser generalizado en la literatura trágica, y parece que

39. *Ibid.*, 1347-1353.
40. *Edipo Rey*, 316-317.
41. Cf. el adagio que cita Aristóteles para justificar que su Dios no conoce el mundo: «Hay cosas que es mejor no ver que ver» (*Metafísica*, Λ, 9, 1074b 32).
42. *Medea*, 294-295. En otro pasaje de Eurípides (*Filocteto*, fr. 787, 782, 2, Nauck), citado por Aristóteles (*Ét. Nic.*, VI, 9, 1142a 3-6), el *phroneîn* es opuesto a la ambición de estar entre los περισσοί, las «gentes fuera de lo común».

la oposición de la *sophía* y de la *phrónesis* sea una invención propia de Aristóteles. Pero sigue valiendo el que los términos *sophós*, *sophía*, cuyo sentido primero de *habilidad técnica* no difiere tanto de uno de los sentidos de *phrónimos*, evocarán cada vez más la idea de superioridad, de maestría,[43] y se adecuarán mejor que los términos de la familia de *phrónesis* a la tarea de evocar la idea de una pretensión desmesurada, mientras que los primeros se adaptarán más bien a un matiz de humildad. Ya Píndaro oponía las ambiciones de la sabiduría (σοφία) a la debilidad del espíritu humano (βροτέᾳ φρενί).[44]

Estas exhortaciones a la reserva en el saber y la invitación paralela a la moderación en los placeres, exhortaciones que cristalizarán poco a poco en los dos términos de idéntica familia φρόνησις y σωφροσύνη, no eran nuevas, y el mencionado personaje de la tragedia estaba ya fundado sobre la opinión de que este era un lugar común (πάγκοινον),[45] a menudo retomado por los ancianos del coro. Formaban parte de un conjunto de temas estrechamente relacionados entre sí, cuyo común denominador era, según parece, la idea de *límite*, y a través de los cuales aparece uno de los rasgos más constantes del espíritu griego. Un buen ejemplo del entrelazamiento de estos temas nos lo proporcionan las listas, en buena parte legendarias, sin duda, de preceptos atribuidos por la tradición a los Siete Sabios de Grecia. En la lista debida a Demetrio de Falera, que ha sido conservada por Estobeo, encontramos mezcladas algunas exhortaciones como esta: «La medida es la mejor de las cosas (μέτρον ἄριστον); domina el placer (ἡδονῆς κρατεῖν); dirige tus oraciones a la Fortuna (τύχῃ εὔχεσθαι); de ninguna cosa demasiado (μηδὲν ἄγαν); conócete a ti mismo (γνῶθι σαυτόν); conoce el momento oportuno (καιρὸν γνῶθι); *ama la prudencia* (φρόνησιν ἀγάπα)».[46]

43. Esta evolución es evocada por Aristóteles mismo: *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141a 9-17. Cf. F. Ravaisson, «Sagesse», nota publicada por P.-M. Schuhl, *Rev. Philos.* (1961), pp. 89-90.

44. Fr. 61 (33) Sandys (= *Peanes*, 13, Puech): «¿Qué esperas tú de la ciencia (σοφίαν), por la cual los hombres poco se superan unos a otros? No es posible sondear la voluntad de los dioses con la ayuda del espíritu humano (βροτέᾳ φρενί); [puesto que éste] ha salido de una madre mortal». En otro lugar Píndaro subraya la ceguera del espíritu humano si no es iluminado por las Musas: τυφλαὶ γὰρ ἀνδρῶν φρένες, ὅστις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων (*Peanes*, fr. 7b 13).

45. *Antígona*, 1049.

46. *Estobeo*, III, 1, 172 ss., Hens; Diels, *Vorsokratiker*, 10, fr. 3 (Cleóbulo, 1, 10 y 13; Solón, 1; Quilón, 1; Pítaco, 1; Bías, 7). El precepto sobre la *phrónesis* se vuelve

La inspiración de estas fórmulas es sin duda convergente y manifiesta en su fuente, que es la sabiduría popular, la unidad de temas que volvemos a encontrar asociados en las *Éticas* aristotélicas: la exaltación de la medida, de la templanza, de la prudencia, la preocupación cauta por el azar, la importancia concedida al *kairós*. No se debe uno extrañar de encontrar en este contexto la fórmula délfica: γνῶθι σεαυτόν. A pesar de todas las interpretaciones modernas que han creído reconocer la invitación hecha al hombre de descubrir en él mismo el poder de la reflexión, esta fórmula nunca ha significado otra cosa, hasta Sócrates e incluso Platón, más que esto, que es algo bien diferente: conoce tu alcance, que es limitado; debes saber que eres mortal y no un dios.[47] El «conócete a ti mismo» no nos invita a encontrar en nosotros mismos el fundamento de todas las cosas, nos recuerda, por el contrario, la conciencia de nuestra finitud: es la fórmula más elevada de la *prudencia* griega, es decir, de la sabiduría de los *límites*. Sólo una grave equivocación sobre el sentido de esta fórmula ha podido ver una intención antisocrática en la crítica que hace Platón, en el *Cármides*, del conocimiento de sí mismo.[48] En realidad, Sócrates era el primero en desconfiar del conocimiento de sí mismo,[49] a menos que se esperara de él el reconocimiento de lo que es apropiado a nuestra condición mortal.[50] Platón no dice otra cosa al interpretar la fórmula délfica, a pesar del contrasentido que

a encontrar en Pítaco, 13 (θεράπευε εὐσέβεια, παιδείαν, σωφροσύνην φρόνησιν, etc.), y según otra fuente en Solón (fr. 4, 6, Diehl). Wilamowitz oponía estos consejos jonios de la prudencia (θνητὰ φρονεῖν, γνῶθι σαυτόν, καιρὸν ὅρα, etc.) al ideal dorio del héroe, simbolizado por Heracles (*Euripides' Herakles*, Introducción, 1909², p. 42).

47. Cf. F. Dirlmeier, *Archiv für Religionswissenschaft*, 36 (1940), esp. p. 290; J. Moreau, «Contrefaçon de la sagesse», en *Les sciences et la sagesse*, Actas del V Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, Burdeos, 1950, pp. 89-92 (cf. p. 89: «La fórmula délfica invita al hombre a no olvidar su condición, a rehuir la desmesura»).

48. E. Horneffer, *Platon gegen Sokrates;* L. Stefanini, *Platone*, pp. 193-201, a propósito de *Cármides*, 164c ss.

49. Cf. V. Jankélévitch, *L'ironie ou la bonne conscience*, 2.ª ed., p. 9 («La sabiduría socrática desconfía del conocimiento de sí»). J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, § 92-107; y art. cit.

50. Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 2, 25-26; Platón, *Cármides*, 161b; *Alcibíades*, 1, 133bd; *Timeo*, 72a: «Hacer lo que es propio y conocerse a sí mismo, sólo esto conviene al sensato (σώφρονι)».

ya entonces se cometía acerca de ella, como una invitación a la mesura (σωφροσύνη).[51] Habrá que esperar una visión radicalmente nueva del hombre, del mundo y de los dioses, donde será desterrado todo pudor, toda reserva,[52] para que el sentido de la fórmula délfica sea invertido. Esta revolución, que hará posible una apoteosis del hombre que habría parecido a las generaciones precedentes el colmo de la impiedad (ἀσέβεια), no llegará a su cumplimiento más que con el estoicismo. Sólo entonces el «Debes saber que tú eres un hombre» se convertirá en «Debes saber que tú eres un dios».[53]

Los escrúpulos de la vieja prudencia griega han encontrado otra expresión en una fórmula a menudo repetida por los poetas, citada dos veces por Aristóteles, y donde se vuelve a encontrar el término *phroneîn*. En el libro X de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se pregunta si la vida contemplativa no es «demasiado elevada para la condición humana» (κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον), y cita en apoyo de este escrúpulo el viejo adagio que aconseja «al hombre, ya que es hombre, tener pensamientos humanos, y al mortal tener pensamientos mortales».[54] En la *Retórica*, Aristóteles cita una fórmula análoga que se atribuye generalmente a Epicarmo: θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.[55] Fórmulas como

51. *Cármides*, 164de: Φημὶ εἶναι σωφροσύνην τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν ... Τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει εστὶ μὲν ταὐτὸν ὡς τά γραμματά φησιν καὶ ἐγώ. Pero ya Platón condena el acercamiento entre la fórmula délfica y el Μηδὲν ἄγαν, que la rebajaría al rango de un vulgar «consejo».

52. En reacción contra la valoración tradicional del αἰδώς, Diógenes el Cínico será el primero en hacer profesión de ἀναίδεια. Cf. Pohlenz, *La liberté grecque*, p. 99.

53. Es la fórmula, quizá estoica, que aparece en *El Sueño de Escipión*: «Deum te igitur scito esse» (Cicerón, *De republica*, VI, 24). En Epicteto conocerse a sí mismo ya no es conocer los propios límites, sino conocer la propia invencibilidad (cf. *Coloquios*, I, 18, 27). Es el cristianismo el que volverá a encontrar, aunque en otro sentido, la tonalidad restrictiva de la fórmula. Cf. Pascal, fr. 72, p. 353, Br. «Conozcamos nuestro alcance». Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, alabará al cristianismo por «haber puesto los límites de la *humildad* (*es decir, del conocimiento de sí mismo*) a la presunción y al amor propio, los cuales desconocen de grado sus límites» (la cursiva es nuestra). Es verdad que la prudencia griega, que protege al hombre contra sí mismo en *interés* suyo, está muy alejada del olvido de sí y del don de sí de los cristianos.

54. ...ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα [καὶ] θνητὰ τὸν θνητόν (X, 7, 1177b 26-31).

55. *Retórica*, II, 21, 1394b 24-25 (Epicarmo, fr. 20, Diels).

esta expresan un lugar común que aparece muchas veces en la literatura griega.[56] Esta exhortación tradicional parece haber sido, desde la Antigüedad, objeto no sólo de críticas, sino también de interpretaciones divergentes, que tendían sea a exagerar, sea a atenuar, su alcance. Parece que algunos hayan querido hacer significar a la fórmula: «No tomes por objeto de pensamiento las cosas inmortales», y hayan sacado pretexto de ello para prohibir a los hombres el estudio de las cosas divinas, en particular de los astros. En este sentido, la fórmula ha tenido sin duda efectos nefastos, proporcionando su último argumento al oscurantismo y sirviendo de pretexto a los procesos de impiedad contra los filósofos.[57] Se comprende que éstos hayan protestado contra el abuso de este precepto para prohibir en especial las especulaciones astronómicas.[58] A la inversa, la fórmula será reinterpretada a partir de Menandro —parece— en un sentido no ya restrictivo, sino positivo, convirtiéndose en el primer santo y seña del humanismo: «No te ocupes de lo incognoscible, sino piensa todo lo que es humano», preparando así el «Nil humani a me alienum puto» de Terencio.[59]

En realidad ninguna de las dos interpretaciones es exacta. Pues desconocen, tanto una como otra, la significación literal de la ex-

56. Ya hemos citado en el epígrafe de la primera parte, un verso de Sófocles (fr. 531, Nauck; 590, Pearson). Cf. fr. 346, Pearson (καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα); *Traquinianas*, 473 (θνητὴν φρονοῦσαν θνητὰ κοὐκ ἀγνώμονα). Mazon traduce: «(Veo que) tienes el corazón de una mortal, y no de un juez insensible»; se advertirá en germen en este verso el paralelismo entre *phrónesis* y γνώμη); *Áyax*, 760-761; Eurípides, *Bacantes*, 395, 427 ss.; *Alcestes*, 799; fr. 1040, Nauck; Antífanes, fr. 289, Kock (Estobeo, *Flor.*, I, 316) (εἰ θνητὸς εἶ, βέλτιστε θνητὰ καὶ φρόνει). Para interpretar el sentido, se puede comparar con Píndaro, *Ístmicas*, V, 20: θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.

57. Cf. E. Dérenne, *Les procés d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècle*, Lieja, 1930. Sobre este punto la acusación contra Sócrates había sido preparada por Aristófanes en *Las nubes*.

58. Platón, *Leyes*, VII, 821a; *Epínomis*, 988ab. Cf. Jaeger, *Aristoteles*, p. 168; J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, pp. 112-113; Festugière, *La révélation d'Hermes Trismegiste*, II. Le Dieu Cosmique, pp. 206-209.

59. El fragmento de Menandro es el primero de los *Monostiquios* que le son atribuidos; cf. también fr. 475, Koerte; Terencio, *Heautontimoroumenos*, 77. Sobre esta filiación, cuyo detalle es controvertido, pero que parece asegurado en sus líneas principales, cf. E. Bickel, «Menanders Urwort der Humanität», *Rheinisches Museum*, 91 (1942), pp. 186-191; Fr. Domseiff, «Nichts menschliches ist mir fremd», *Hermes*, 78 (1943), pp. 110-111.

presión. *Phroneîn* seguido del acusativo nunca ha significado: pensar *alguna cosa*, como si el acusativo expresara un complemento de objeto cualquiera. *Phroneîn* significa: estar dispuesto, mediante el pensamiento, de una cierta manera, y el acusativo *neutro* que le sigue especifica el modo en que el pensamiento está dispuesto;[60] así, φίλα φρονεῖν no significa evidentemente: «pensar cosas afectuosas», sino «estar en disposición benevolente». Igualmente, ἀνθρώπινα φρονεῖν no significa: «pensar cosas que conciernen al hombre», sino «pensar *humanamente*», de una manera apropiada al hombre. La oposición entre θνητὰ o ἀνθρώπινα φρονεῖν y ἀθάνατα φρονεῖν no recubre la oposición de ambos dominios del conocimiento, que serían las cosas humanas y las cosas divinas; pues se pueden pensar las cosas divinas *humanamente*, es decir, en la reserva y el sentimiento de la distancia,[61] y se puede pensar sobrehumanamente, es decir, inhumanamente, igual el hombre que el mundo o los dioses, lo que es la definición misma de la ὕβρις. ¿Llamaremos *phrónesis* a la primera actitud, enraizando así en el viejo precepto las concepciones ulteriores de la prudencia? Se objetará sin duda que, en varias fórmulas que hemos citado, hay un paralelismo entre las expresiones θνητὰ φρονεῖν y ἀθάνατα φρονεῖν[62] y que, desde ese momento, el *phroneîn* es moralmente neutro, abierto a la vez a la desmesura y a la prudencia. Pero si nos remitimos al uso de φρονεῖν en los trágicos, vemos que el término evoca las más de las veces el pensamiento mesurado y cuerdo y que, por ello, θνητὰ o ἀνθρώπινα φρονεῖν debió ser comprendido muy pronto como un pleonasmo, mientras que ἀθάνατα φρονεῖν debía aparecer al mismo tiempo como una *contradictio in adjecto*. Es cierto, en todo caso, que el término *phrónesis*, después de haber dudado entre las dos posibilidades

60. Este uso se encuentra ya en Homero (por ejemplo, κακά, ἀλαθά, κρυπτάδια φρονεῖν). Cf. G. Plemböck, *op. cit.*, p. 103 ss. y 113 ss. Sobre este uso en los Hipocráticos, cf. F. Hüffmeier, art. cit., pp. 60, 82.

61. Así es como, en un texto de juventud que nos transmite Séneca, Aristóteles parte de la *reserva* (*verecundia*) con la cual debemos abordar las discusiones sobre la naturaleza de los dioses (*De philosophia*, fr. 14 R, 14 W; Séneca, *Cuestiones naturales*, VII, 30).

62. Cf. también el Ps.-Isócrates, *A Demónicos*, § 32, que nos invita a la vez a ἀθάνατα φρονεῖν y a θνητὰ φρονεῖν (manifestando con ello que no ha comprendido el sentido de esta oposición).

que se abren al pensamiento humano,[63] se fijó rápidamente en el sentido de «pensamiento *conveniente*», heredando entonces toda la sabiduría inscrita en el ἀνθρώπινα φρονεῖν.

Sin embargo, si Aristóteles toma prestada la *phrónesis* de la tradición, rechaza expresamente el ἀνθρώπινα φρονεῖν. En el texto del libro X de la *Ética a Nicómaco*, nos invita a no escuchar estos consejos pusilánimes y, por el contrario, a «inmortalizarnos tanto como es posible» (ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν).[64] El contexto pone en evidencia que Aristóteles no piensa en la inmortalidad del alma, nos invita solamente a liberarnos de las trabas del «pensamiento mortal» y a elevarnos mediante la contemplación a un saber de tipo divino. Pero esta pretensión ¿no es la definición misma de la ὕβρις? Responder a esta cuestión no sería «absolver» o «condenar» sólo a Aristóteles desde el punto de vista de la moral popular griega, sino a toda la filosofía en general. Pues no sólo es el proyecto de Aristóteles, sino el de toda filosofía, rivalizar con los dioses por la posesión de la sabiduría. Desde Parménides, todos los filósofos se propusieron, si bien por vías diversas, elevarse por encima de los pensamientos mortales, de los βροτῶν δόξαι,[65] para llegar a un saber absoluto, liberado de las particularidades y de las servidumbres humanas, es decir, tal como los dioses deben poseerlo. Ciertamente, a veces adoptan el tono de la humildad para implorar a los dioses que les eleven hasta ellos.[66] Pero lo más corriente es que disimulen mal su orgullo de haberse elevado por sus propias fuerzas hasta cimas desde las cuales pueden despreciar al vulgo y sentirse a la altura de los dioses.[67] Y si Sócrates, más sofista en esto que filósofo,

63. Se ve, por ejemplo, que el matiz de *desmesura* está latente en este verso de Eurípides: Ἀλλ᾽ ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μεῖζον σθένειν ζητεῖ, «pero la humana razón pretende ser más fuerte que Dios» (*Suplicantes*, 216). De ahí el sentido de *orgullo* que se encuentra igualmente en Eurípides (fr. 739, Nauck: el orgullo, φρόνησις, de saberse hijo de un padre noble) y Sófocles (*Antígona*, 707). Pero es sobre todo φρόνημα el término que se especializará en este sentido.

64. X, 7, 1177b 33.

65. Parménides, fr. 1, Diels, v. 30.

66. Así Empédocles, fr. 2, Diels, vv. 3-4.

67. Cf. el comienzo del poema de Parménides, fr. 1, vv. 1-4, su desprecio por los βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (fr. 6, v. 4). El desprecio del pensamiento vulgar, por encima del cual se eleva el filósofo, es un lugar común en los presocráticos. Cf. Heráclito, fr. 1, 4, 9, Diels, etc. Empédocles, a pesar de la aparente modestia de lo que

se envanecerá de no tener más que un saber humano (ἀνθρωπίνη σοφία),[68] y se reirá del saber «divino»[69] de los poetas y de los adivinos,[70] Platón revivirá por su cuenta las más elevadas ambiciones del filósofo, no temiendo proponer a sus esfuerzos «la asimilación con Dios», la ὁμοίωσις θεῷ.[71] Aristóteles no dice otra cosa cuando desarrolla al comienzo de la metafísica el concepto tradicional de la filosofía. Pero, en el momento de retomar éste por su cuenta, presta atención, sin duda más de lo que lo hiciera Platón, a la advertencia de la «prudencia» popular: «Con razón se podría estimar no humana (οὐκ ἀνθρωπίνη) la posesión de la filosofía. De tantas maneras, en efecto, la naturaleza del hombre es esclava[72] que, según Simónides, sólo Dios puede disfrutar de este privilegio y sería indigno del hombre no contentarse con buscar el saber que le es propio.[73]

debía ser el comienzo de su poema *Sobre la naturaleza*, no duda en celebrar su propia apoteosis en otro lugar: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι (fr. 112, v. 4-5; cf. fr. 113) (esta «falta» de Empédocles, que es en verdad una *schuldlose Schuld*, el «pecado original» de la *hýbris*, será el tema de uno de los esbozos dramáticos de Hölderlin sobre *La muerte de Empédocles*). Demócrito era sin duda más modesto; pero invitaba a todos los hombres, y no sólo a sí mismo, contrariamente al viejo precepto, a no «poner sus placeres en las cosas mortales» (fr. 189, Diels). Se ha podido, a la inversa, subrayar la «prudencia» de ciertos presocráticos como Jenófanes, para quien el saber «sobre los dioses y todas las cosas de las que hablo» no será nunca más que opinión (δόκος) (fr. 34, Diels), o el médico-filósofo Alcmeón de Crotona, para quien el saber humano no es más que «conjetura» (τεκμαίρεσθαι) (fr. 1, Diels). Si bien esta «prudencia» será más tarde reivindicada por el agnosticismo de los escépticos, está también en el origen del método experimental. Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., esp. p. 274; «Les premières étapes de la philosophie biologique», *Revue d'Histoire des Sciences* (1952), pp. 213-214; «Adela» (véase p. 89, n. 48), pp. 87-88.

68. *Apología*, 20d.

69. *Ibid.*, 22b ss.

70. *Ión*, *passim*.

71. *Teeteto*, 176c. Para la posteridad de este pasaje, cf. Plotino I, 2 (Sobre las virtudes); D. J. Allan, *Philosophy of Aristotle*, pp. 122-123.

72. Hay, ciertamente, grados en la servidumbre y Aristóteles dirá en otra parte que los bárbaros son de una naturaleza más esclava (δουλικώτεροι ... φύσει) que los griegos (*Política*, III, 14, 1285a 20). Pero esta comparación misma hace suponer un fondo común, por cuanto «metafísico», de servidumbre.

73. Ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. Alejandro comprende a la inversa: «es indigno del hombre no buscar la ciencia de la que es capaz», es decir, la filosofía. Se comprende que este contrasentido haya seducido a Hegel (*Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, XIV, Berlín 1833, pp. 316-317), que retoma en otra parte la misma idea por su cuenta: «El hombre, puesto que

Si los poetas no hablan por hablar y si los celos son connaturales a la divinidad, es en este caso precisamente cuando deberían ejercitarse, parece».[74] Ciertamente, Aristóteles no toma en serio esta amenaza, pues «no es admisible que la divinidad sea celosa»,[75] y, por lo demás, «los poetas son grandes mentirosos». Pero mantiene que la ciencia buscada es la más elevada y, por consiguiente, la más divina de todas, y que corresponde sólo —o, corrige, principalmente, μάλιστα— a Dios poseerla.[76] Si Aristóteles supera el viejo escrúpulo, no es sin dudas ni sin reservas. Ciertamente, el hombre debe buscar la sabiduría y no dejarse limitar en su búsqueda por una restricción previa de su campo. Pero que esta ciencia buscada sea un día poseída por el hombre no es algo asegurado, sino una esperanza y una tarea: la ὕβρις no se ha de emprender o, según la expresión de Aristóteles, de «buscar», como lo había comprendido una interpretación demasiado pusilánime del viejo precepto; pero sería presunción creer que esta búsqueda humana prefigura nuestra asimilación a lo divino: el saber divino sirve de ideal a nuestra búsqueda; es su principio regulador, no constitutivo.

No se ha prestado suficiente atención al hecho de que, en el célebre pasaje que hemos citado antes, y en el que se nos invita a «inmortalizarnos», Aristóteles añade: ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, tanto como sea posible. Si tomamos en serio esta restricción, significa que debemos *tender* a la inmortalidad, tender a imitar a Dios, sin que estemos seguros de llegar a ello enteramente: la inmortalidad de la que habla Aristóteles (y que no es, repitámoslo una vez más, la inmortalidad del alma)[77] comporta grados y quizá una infinidad de

es Espíritu, tiene el derecho y el deber de considerarse como digno de las cosas más elevadas» (*ibid.*, Introducción, XIII, p. 6). Pero Aristóteles no dice nada así (sobre el sentido limitativo de κατά cf. κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον, citado antes, *Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 26).

74. *Metafísica*, A, 2, 982b 28-983a 1.

75. 983a 2. La idea de que Dios no es celoso se encuentra en Platón (*Fedro*, 247a; *Timeo*, 29e) y será retomada por Plotino (cf. V, 4, 1). Platón justifica con ello en el *Timeo* la constitución del mundo por el Demiurgo, y Plotino la absoluta generosidad del Uno, que se comunica y se extiende sin perderse. Esta idea de «destello» es evidentemente extraña al Dios de Aristóteles, a pesar de Hegel (*op. cit.*, p. 317), que comenta aquí Aristóteles a través de Plotino.

76. *Metafísica*, A, 2, 983a 3-10.

77. Cf. A. Mansion, «L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 444-472.

grados. Contentarse con su condición sería para el hombre pereza; pero no basta quererlo para superarlo, y creerlo sería *desmesura*. Así, en el momento mismo en que piensa haber conjurado el antiguo escrúpulo, Aristóteles lo reencuentra, circunscrito a un círculo más estrecho, pero siempre presente: escrúpulo residual, pero ineliminable, que expresa la distancia infinita, incluso si no es más que infinitesimal, que separa al hombre de Dios.[78]

Este escrúpulo de la prudencia puede que sea tradicional, pero no por ello tiene un sentido menos preciso en Aristóteles, que expresa por razones que no son sólo de oportunidad social o de conformismo religioso los *límites* de la filosofía. El filósofo, dice al comienzo de la *Metafísica*, es «aquel que lo sabe todo *tanto como es posible* (ὡς ἐνδέχεται)».[79] Pero estos límites de la filosofía no

78. La expresión de este «escrúpulo» se vuelve a encontrar, casi de la misma forma, en toda la filosofía griega, siempre que se habla de una asimilación del hombre a Dios. Cada vez el filósofo añade: «tanto como es posible», exactamente de la manera en que el hombre «moderno» «toca madera» para atenuar, por una especie de restricción que no debe ser sólo mental, el alcance de una afirmación demasiado radical o demasiado osada, que se da por verdadera, pero que podría indisponer a los dioses. Cf. Empédocles, que reza a la Musa para que le haga oír su canto «en cuanto esté permitido a los oídos mortales escucharlo» (ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν) (fr. 3, v. 4; cf. vv. 6-7; μηδέ ... ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν; fr. 2, v. 9: οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν); Platón, *República*, II, 383c; VI, 500cd, 501bc; X, 613a; *Teeteto*, 176c (en todos los textos platónicos se trata del hombre virtuoso que se hace semejante a Dios en cuanto es posible, κατὰ τὸ δυνατόν, o bien εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ); *Leyes*, IV, 713e-714a (el político debe gobernar divinamente, es decir, «según lo que hay en nosotros de inmortalidad, ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστιν»); *Timeo*, 90bc (nada falta al hombre sabio para volverse inmortal, «en la medida en que es dado al hombre participar en la inmortalidad»); Posidonio, en Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 129 (la meta del hombre es «una vida en la que se contempla la realidad y el orden del universo y en la que se concurre en cuanto es posible, κατὰ τὸ δυνατόν, a su cumplimiento»); Epicteto, *Coloquios*, II, 14, 12; Plotino, III, 8, 1 («Todos los hombres tienden hacia la contemplación ... y todos la encuentran en la medida en que les es posible, καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς»); VI, 7, 29 (el hombre se eleva por encima de la naturaleza «tanto como sus fuerzas se lo permiten»), etc. Amonio dará, entre otras definiciones de la filosofía, esta: «la asimilación a Dios en cuanto es posible al hombre» (*In Porphyr. Isagogen*, 1 ss., Busse). Sobre los dos sentidos que recibe la expresión en el Ps.-Dionisio el Areopagita (posibilidad material, ὡς ἐφικτόν, o razones de «prudencia», ὡς θεμιτόν, es decir, en cuanto está permitido sin sacrilegio). Haría falta evidentemente un estudio especial sobre cada uno de estos filósofos para discernir en qué medida estas restricciones no son más que maneras de hablar tradicionales o limitaciones filosóficamente asumidas.

79. *Metafísica*, A, 2, 982a 9.

son sino límites del hombre y, de entrada, del mundo en que vivimos: la filosofía no es más que una de las aproximaciones humanas y, más generalmente, sublunares de la inmortalidad, del mismo modo que, en un nivel inferior, la sucesión de las generaciones permite a los seres vivos «participar en lo eterno y lo divino», pero sólo «tanto como pueden», ᾗ δύνανται.[80] Igualmente, los hombres pueden acercarse a la felicidad, que está toda entera presente en Dios, pero sólo «en la medida en que una cierta semejanza con el acto de Dios está presente en ellos (ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει)».[81] El hombre encuentra su placer en el acto que es siempre, en su nivel propio, una imitación del acto divino; pero, así como el acto de Dios es para sí mismo su propio fin, el acto humano no alcanza su fin más que en la medida en que es posible (τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ... ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους, ἐφάπτεται).[82] En todos estos casos, la restricción de la «prudencia» está bien lejos de no ser más que una manera de hablar tradicional: Aristóteles no quería sin duda con ello alejar la susceptibilidad de la Némesis y apenas debía temer una posible acusación de impiedad, aunque habría hecho bien en desconfiar de ella.[83] Pero esta restricción, tradicional en su forma, toma un sentido específicamente aristotélico. Lo mejor, que es lo que quiere el hombre y hacia lo cual tiende el mundo, choca de frente con los límites de lo necesario, límites que son esta vez más «técnicos» que religiosos o incluso éticos. Ciertamente estos límites son imprecisos, y siempre le es posible al hombre desplazarlos cada vez más lejos mediante su conocimiento, su acción y su trabajo. Pero la metafísica nos prohíbe admitir lo que el corazón del hombre desea; sabe que la separación entre Dios y el hombre, lo divino y lo sublunar, es radical, que Dios mismo es impotente para colmarla y que lo humanamente posible está, como mayor razón, cosmológicamente circunscrito. Pero organizar lo humano y lo sublunar es una

80. *De anima*, II, 4, 415a 29, cf. 415b 5; *Gen. anim.*, II, 1, 731b 32-33 (los vivos participan en la eternidad, καθ' ὅν ἐνδέχεται τρόπον).

81. *Ét. Nic.*, X, 8, 1178b 26-27.

82. *Ibid.*, III, 12, 1117b 15-16.

83. Se sabe que Aristóteles escapará a un proceso de impiedad al final de su vida mediante la fuga. Se le reprochaba oficialmente haber inmortalizado (ἀθανατίζειν, fr. 645, Rose) a su amigo Hermias, a quien él había dedicado un himno. Pero, desde el final del siglo v, estas acusaciones de impiedad no eran más que pretextos destinados a enmascarar otros motivos de queja, en especial políticos.

tarea de suficiente magnitud para el hombre, guiado además por la sabiduría, es decir, por la contemplación lejana de lo divino: liberado de vanas esperanzas, de ambiciones desmesuradas, devuelto a las tareas reales, pero siempre guiado por el horizonte de lo trascendente, el hombre está invitado a llevar a cabo en el interior de su condición mortal lo que él sabe, sin embargo, que no puede realizar sin más por sí mismo. Lo infinito en lo finito, el progreso en el límite, la asimilación a Dios en la absoluta separación, la imitación de una trascendencia inimitable son las perspectivas aparentemente contradictorias que Aristóteles propone al hombre, este «dios mortal».[84] Hemos intentado mostrar en otra obra[85] cómo Aristóteles resolvía por los hechos esta paradoja: el hombre es el ser de la mediación, del desvío, de la aproximación; no *aplica* lo trascendente a la manera en que el filósofo platónico aplicaba a lo sensible el orden de las Ideas, sino que juega astutamente con la contingencia, utilizándola contra ella misma, convirtiendo la imprevisibilidad en apertura, el azar amenazador en indeterminación propicia, insinuando en este mundo un Bien que no es de este mundo, humanizándolo ya que no puede divinizarlo, y haciendo lo mismo consigo mismo, inmortalizándose pero sólo «tanto como es posible», es decir, encontrando en sus propios recursos el sustituto propiamente humano de una imposible eternidad.

Así pues, el tema de la «prudencia», es decir, del pensamiento «humano», está presente en toda la obra de Aristóteles, aunque la teoría de la *phrónesis* no ocupa más que algunas páginas de la *Ética a Nicómaco*. No hemos tenido otra ambición que enlazar ésta con aquélla y, de un modo más general, con la metafísica de Aristóteles, para esclarecer la inspiración profunda de aquélla mediante la elucidación de una de sus consecuencias «éticas» más significativas. Creemos haber demostrado que la teoría moral de la prudencia, fuesen cuales fuesen sus imperfecciones y sus omisiones, no era ni un accesorio ni un accidente en la obra de Aristóteles. Lo sería si la metafísica de Aristóteles fuera de hecho lo que largo tiempo se ha creído que era: un sistema total del ser que reproduciría según una jerarquía sin fisuras la coherencia de un mundo unificado por la mo-

84. Fr. 61, Rose, 10c, Walzer.
85. Cf. *Le problème de l'être*, p. 497 ss., y el Apéndice de la presente obra.

ción de un solo Motor. En otro lugar[86] hemos mostrado que este era sin duda el ideal del filósofo, pero que su filosofía efectiva se instalaba —y el hombre con ella— en la distancia que la separaba de este ideal. La filosofía sería sistemática si la estructura del mundo fuera totalmente necesaria. Pero Aristóteles choca con la experiencia de la *contingencia*, que no es un accidente ni de nuestro saber, ni del mundo mismo, sino aquello por lo que hay en el mundo accidentes, es decir, azar.

El Estagirita reencuentra así la antigua inquietud griega ante la imprevisibilidad del futuro y la precariedad de las cosas humanas. Si fue moderno, lo fue por haber sabido dominar el azar de otro modo que no fuera a través de las oraciones. La acción sobre el azar, si bien no podía estar científicamente determinada —puesto que «del azar no hay ciencia»—, no debía ser, sin embargo, improvisada y sin principios. No volveremos sobre la solución, defectuosa sin duda, pero defectuosa como el mundo en que tenía que ejercerse, que dio a este problema y que denominó *prudencia*. Se puede lamentar que Aristóteles haya confundido a menudo acción técnica y acción moral y que haya pensado la *praxis* sobre el modelo de la *poíesis*. Al menos se le ha de reconocer el haber recordado que la acción moral era de entrada acción técnica, es decir, acción en y sobre el mundo, y que, si el éxito no era sinónimo de acción *buena*, hacía falta primero que la acción fuese acabada, es decir lograda, victoria sobre el azar, para que pudiera ser calificada moralmente.

Si hubiera que caracterizar esta ética de la prudencia, se podría dudar entre las determinaciones que la tradición nos ha enseñado a disociar quizá demasiado rápido. Hemos visto que la oposición del intelectualismo y del empirismo era aquí inadecuada, pues en el interior del intelectualismo es por donde pasa la separación entre la inteligencia de los inteligentes y la intelección de lo inteligible: allí donde ésta no puede aplicarse, al menos *inmediatamente*, Aristóteles recurre a la primera; intelectualismo, pues, pero intelectualismo del *juicio* más que de la ciencia, intelectualismo de los *límites*[87] y no

86. *Le problème de l'être, passim*, esp. pp. 6-8, 78-79, 93, 185-188, 506-507.
87. Esta idea de límite no nos parece haber sido desprendida de la moral de Aristóteles —y sólo a propósito de la teoría de la felicidad— más que por L. Ollé-Laprune en su *Essai sur la morale d'Aristote* (1881). Deplora, por lo demás, lo que considera una limitación: «Cuanto más examino la idea que Aristóteles se hacía de la felicidad, más me convenzo de que el defecto en cierta manera único de esta ad-

racionalismo triunfante. Más adecuada quizá, aunque sea también anacrónica, sería la oposición entre el *humanismo* y lo *trágico*.[88] Hacer de Aristóteles un ilustrado sería desconocer lo que hay en él de religiosidad auténtica, esa intuición de la trascendencia y del *chorismos* que son la razón profunda de su prudencia especulativa. Hacer de Aristóteles un *trágico* sería desconocer esta confianza en el hombre, en su búsqueda, en su acción, que contrasta con las lamentaciones del coro de la tragedia y con una cierta resignación socrática y, *avant la lettre*, estoica. Pero Aristóteles exalta al hombre sin divinizarlo; hace de él el centro de su ética, pero sabe que la ética no es lo que hay de más elevado, que Dios está más allá de las categorías éticas, o más bien que la ética se constituye en la distancia que separa al hombre de Dios. Entregado a sus solas fuerzas por un Dios demasiado lejano, que es suficientemente visible como para ser deseado, pero que se mantiene a distancia como para no ser poseído, el hombre está expuesto en la región del mundo en que habita a un azar que no puede dominar enteramente. O más bien la vida del hombre se mueve entre dos azares: el Azar fundamental del na-

mirable concepción es el estar restringida a los límites de la existencia actual» (p. 272), o como dice también, el buscar la felicidad «en los límites de la existencia presente» (p. 184). Por lo demás, parece más sensible a la significación positiva de esta idea; él resume así el pensamiento de Aristóteles: «Se pretende que el hombre sea casi un dios y, acordándose sin cesar de que no es más que un hombre, se le encierra por todas partes en los límites de la existencia presente. Se pretende que *encuentre aquí su cielo*» (p. 205); «la sabiduría diviniza al hombre, *pero aquí mismo*» (p. 281) (la cursiva es nuestra). Ollé-Laprune explicita así su interpretación: «Puesto que las condiciones puestas al hombre son lo que son, la felicidad en su plenitud es un ideal: se tiende sin cesar a ella, pero no se puede pretender encontrarla totalmente; se la encuentra a veces, pero las circunstancias son lo que pueden ser, y con los materiales de los que no se es dueño cada uno hace lo que puede» (p. 170); pero añade un poco más adelante: «La vida contemplativa es rara, pero tender a ella es ya comenzar a poseerla» (p. 173). La noción de ideal le lleva a un acercamiento entre el εἶδος de Aristóteles y la Idea kantiana (pp. 217-218): «Para ambos [Aristóteles y Kant] el soberano bien, en la condición en que está el hombre, es una idea, un ideal antes que una realidad ... jamás plenamente realizado sobre la tierra, perseguido sin cesar antes que poseído» (p. 228). Pero esta búsqueda del infinito en la finitud ¿acaso no es la experiencia propiamente humana de lo que Ollé-Laprune denomina un poco antes el «cielo»?

88. Sobre estas categorías aplicadas a la Antigüedad, cf. H. Weinstock, *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1953. Pero no podemos adherirnos a su interpretación estrechamente «humanista» de Aristóteles (pp. 101-117).

cimiento, que hace que la buena naturaleza no esté igualmente repartida, y el azar residual de la acción, que hace que los resultados no sean jamás del todo previsibles. Pero el azar del nacimiento es el azar residual de la acción divina, y la grandeza del hombre consiste, al prolongar mediante la *prudencia* la acción de una *Providencia* que falla, en empujar lo más posible los límites de lo imprevisible y de lo inhumano. La metafísica nos enseña, en contra de su voluntad, que el mundo sublunar es contingente, es decir, inacabado. Pero los límites de la metafísica son el comienzo de la ética. Si todo estuviera claro, no habría nada que hacer, y todavía queda por hacer lo que no se puede saber. Sin embargo, no se haría nada si no se supiera, en cierto modo, lo que hay que hacer. A medio camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y una percepción caótica, que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa —al mismo tiempo que la reserva, *verecundia*, del saber— la oportunidad y el riesgo de la acción humana. Es la primera y la última palabra de ese humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses.

APÉNDICES

APÉNDICE 1

SOBRE LA AMISTAD EN ARISTÓTELES[1]

Ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φιλοῦ.

Ét. Eud., VII, 12, 1245b 14

No tenemos la intención de recordar aquí los análisis clásicos de la *Ética a Eudemo* y de la *Ética a Nicómaco*, sino de poner de relieve ciertas paradojas sobre la amistad, reconocidas como tales por el propio Aristóteles, y cuya solución no puede ser buscada, nos parece, más que en una reflexión más general sobre la antropología aristotélica.

Se sabe que Aristóteles completa su análisis teórico mediante una especie de casuística de la amistad, donde se analizan toda clase de conflictos entre deberes: por ejemplo, ¿se debe uno a un amigo antes que a un hombre virtuoso? ¿Hay que permanecer fiel a un amigo que nos decepciona, sea porque ha cambiado, sea porque nos hayamos equivocado al juzgarlo? (IX, 2 y 3).[2] No podemos dejar de sospechar que Aristóteles había conocido desgarramientos de este género: la búsqueda del Bien, nos dice, se vuelve difícil por el hecho de que «son amigos nuestros los que han introducido la doctrina de las Ideas»; pero «si los amigos y la verdad nos son igualmente queridos, es a la verdad a la que hay que dar la preferencia»

1. Reproducimos aquí con algunas adiciones una comunicación presentada ante el VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (Toulouse, 1956) y publicada en las Actas del Congreso (*L'homme et son prochain*, PUF, París, 1956, pp. 251-254). Este texto no aborda más que un aspecto de la teoría de la amistad, pero nos parece que ilumina las teorías de la ética y de la metafísica aristotélica y confirma con ello ciertos análisis de la presente obra. Sobre el problema general de la amistad en Aristóteles, cf. finalmente A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, París, 1961, pp. 37-63 y 180-181.

2. Salvo indicación en contra, las referencias remiten a la *Ética a Nicómaco*.

(1096a 13). *Amicus Plato, magis amiga veritas:* si Aristóteles fue el filósofo de la amistad, es también aquel que, primero en su vida, reconoció con alguna solemnidad sus límites.

Se podría pensar que este género de conflictos conciernen a amistades imperfectas o fundadas sobre algún malentendido. Pero un análisis más atento mostrará que la contradicción no está ausente de la *esencia* misma de la amistad. Aristóteles, retomando la tesis de Empédocles según la cual lo semejante ama lo semejante (1155b 7), ha caracterizado más precisamente la amistad como una igualdad entre amigos (1157b 36). O, al menos, si tolera una cierta desigualdad, es a condición de compensarla con la proporción: «En todas las amistades en las que interviene un elemento de superioridad hay que amar según la ley de la proporción; por ejemplo, es necesario que el mejor sea amado más de lo que él ama» (1158b 23). Pero si la superioridad de uno de los dos términos es tal que ya no hay común medida entre los dos, la amistad se hace imposible: es lo que se produciría con un «ser completamente separado de nosotros, por ejemplo Dios» (1159a 5).[3] La dificultad tendría un interés teórico si se limitara a constatar la trascendencia de Dios; pero afecta a la esencia misma de la amistad, si es verdad que la amistad consiste en «querer el bien del amigo». Pues ¿podríamos entonces sin contradicción «querer para nuestros amigos el mayor de los bienes, por ejemplo, que se vuelvan dioses»? (1159a 6). Es el destino trágico de la amistad desear para el amigo un bien tanto mayor cuanto más pura es la amistad y, sin embargo, no poder subsistir más que si «el amigo sigue siendo tal como era»: ni Dios, ni sabio siquiera, sino simplemente hombre. La amistad tiende a agotarse en la trascendencia misma que desea; en el límite, *la amistad perfecta se destruye a sí misma.*

La amistad humana encierra, pues, en su definición una imperfección que se podría llamar *esencial*. Pero ¿existen amistades que no sean las humanas? Cuando delimita la extensión del concepto al comienzo del libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles comienza por eliminar todas las formas no humanas de amistad, entre otras aquella Amistad o, al contrario, aquella Discordia «físicas» de las cuales Empédocles y Demócrito habían hecho la causa que constituye las cosas. No mucho más se extenderá Aristóteles en la amistad entre animales, forma derivada y analógica de una amistad que se encuentra «sobre todo en los hombres». Humana en su origen, la amistad lo es también en su objeto: no puede, como hemos visto, dirigirse a Dios, pero tampoco a objetos inanimados, a animales o a esclavos (1161b 1); el sentido de este último rasgo se ilumina cuando Aristóteles añade que «la amistad no puede dirigirse al esclavo en cuanto esclavo, sino solamente en cuanto hombre» (1161b 5-6).

3. El sabio es, sin embargo, llamado por Aristóteles θεοφιλέστατος (*Ét. Nic.*, X, 9, 1179a 24, 30). Pero el contexto muestra que Aristóteles expone aquí un punto de vista popular, que no hace enteramente suyo (cf. *supra*, pp. 91-93 y 95-96).

En cuanto experiencia y valor propiamente humanos, ¿tiene la amistad todavía un sentido para Dios y, sobre todo, para el sabio? Lo propio del sabio es en efecto «bastarse a sí mismo» (1176b 5), ser en el grado más elevado autárquico (1177b 1), en lo cual se diferencia del hombre justo que «tiene necesidad de gente respecto de la cual manifestar su justicia» (1177a 30). ¿Habrá, pues, que hacer del sabio un solitario? Tal sería en efecto el resultado lógico de los análisis sobre la sabiduría, pero a Aristóteles le repugna esta consecuencia y multiplica los argumentos para evitarla. No hace falta recordar, tal como hace, que el hombre es un «ser político» (1169b 18); pues el sabio «ya no vive en tanto que hombre, sino en tanto que hay en él algo de divino» (1177b 27), y ya se sabe que los dioses pueden prescindir de las ciudades (*Política*, I, 2, 1253a 27). Pero la argumentación de Aristóteles se vuelve más sutil: la felicidad no existe más que en acto; manifiesta, pues, por sí misma un exceso que tiende a extenderse sobre los demás (1169b 29). En fin, si la existencia (que, precisa Aristóteles, se confunde con la conciencia de la existencia) es un bien por sí misma, el placer que sacamos de ella será multiplicado por la parte que tendremos, gracias a la comunicación, en la conciencia que nuestro amigo tenga de su propia existencia (1170b 10).

Finalmente, tal como insisten *Magna Moralia* y la *Ética a Eudemo*, la aporía sobre las amistades del sabio se basa en una falsa analogía entre la autarquía divina y aquella a la que el hombre puede aspirar (*Magna Moralia*, II, 15, 1212b 34). No se puede a partir de Dios inferir al hombre ni a partir del hombre a Dios. Se puede decir ciertamente que la felicidad de Dios, como la del sabio, es una felicidad en acto, y no una felicidad de inacción y sueño. «De ahí se sigue, se dirá, que Dios contemplará alguna cosa, pues es esa la ocupación más noble y apropiada. Pero entonces, ¿qué contemplará? Pues, si contempla un objeto exterior, deberá ser algo mejor que él mismo. Pero es absurdo pensar que pueda haber algo mejor que Dios. Se contemplará, pues, a sí mismo» (*Magna Moralia*, 1212b 39). Se reconoce aquí, introducido a propósito de una discusión sobre la amistad, el tema del Pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero esta consecuencia es juzgada aquí «absurda», al menos si se pretende sacar de ella un argumento para el hombre, pues «el hombre que pasara su tiempo examinándose a sí mismo sería tachado de insensibilidad (ὡς ἀναισθήτῳ ἐπιτιμῶμεν)» (*ibid.*, 1213a 5).[4]

4. Este pasaje de *Magna Moralia* (II, 15, 1212b 33-1213a 7) ha suscitado numerosos comentarios. Se ha visto, en efecto, una crítica de la teoría del pensamiento que se piensa a sí mismo, o al menos una alusión a dicha crítica, que quedaría aquí sin respuesta. W. Jaeger saca de aquí un argumento de más contra la autenticidad de *Magna Moralia*, al revés que H. von Arnim: este pasaje traicionaría la incapacidad

La condición humana, en efecto, es tal que el conocimiento de sí es ilusorio, y se vuelve autocomplacencia si no pasa por la mediación del otro: «No podemos contemplarnos a nosotros mismos a partir de nosotros mismos ... Así como, cuando queremos contemplar nuestro rostro, lo hacemos mirándonos en un espejo, igualmente, cuando queremos conocernos a nosotros mismos, nos conocemos viéndonos en un amigo. Pues el amigo, decimos, es otro yo» (*ibid.*, 1213a 15-24). El pasaje paralelo de la *Ética a Eudemo* concluirá con el sentido profundo de este análisis: «Del hecho de que Dios es tal que no tiene necesidad de amigos concluimos que pasa lo mismo con el hombre semejante a Dios. Pero entonces, si se sigue este razonamiento, habrá que decir que el valeroso (σπουδαῖος) ni siquiera piensa; pues no es en el pensamiento donde reside la perfección de Dios: Dios es superior a un pensamiento que fuera pensamiento de otra cosa —a menos que se piense a sí mismo—; la causa es que, *para nosotros, el bien implica una relación al otro, mientras que Dios es para sí mismo su propio bien* (αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὑτοῦ τὸ εὖ ἐστίν)» (VII, 12, 1245b 14-19).

---

de su autor para defender a Aristóteles contra el reproche que le habría sido dirigido desde el interior mismo de su escuela (*On the Origin and Cycle*, p. 448, n. 1, 450-452). F. Dirlmeier, que apoya la autenticidad e incluso la relativa antigüedad de la obra, ve en ella, por el contrario, la crítica *avant la lettre* de una doctrina ya en germen en los círculos de la Academia, y que Aristóteles no adoptaría más que posteriormente (*Magna Moralia*, pp. 467-470). Pero si nuestra interpretación (confirmada por lo demás por el texto que citamos más abajo de la *Ét. Eud.*) es exacta, no hay contradicción ninguna entre *Magna Moralia*, II, 15, y la doctrina bien conocida de *Metafísica*, Λ, 9. Lo que el argumento aportado (con alguna complacencia, parece) por *Magna Moralia* «ridiculiza» aquí (según la expresión de P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, p. 87), no es evidentemente la doctrina del pensamiento que se piensa a sí mismo, sino el modo de pensamiento antropomórfico que pretendería proponer el ejemplo divino a la imitación *inmediata* del hombre. Lo que es autarquía en Dios sería enfermedad, autismo, «esquizofrenia» en el hombre. A la inversa, la experiencia apenas humana de la insensibilidad puede ser, por una inversión audaz (que anuncia la teología negativa) transmutada en expresión necesariamente inadecuada de un atributo positivo de Dios. M. Merlan (*op. cit.*, p. 90) cita oportunamente a propósito los versos de Clemens Brentano (*Nachklänge Beethovenscher Musik*, III), que asocian también el tema de la insensibilidad y el del pensamiento de sí mismo:

Selig, wer ohne Sinne
Schwebt...
...ohne Sinne, dem Gott gleich,
Selbst sich nur wissend.

Pero en la perspectiva poco «romántica» de Aristóteles, esta ὁμοιότης ἐκ τοῦ θεοῦ (*Magna Moralia*, 1212b 34) representaría para el hombre una caída en lo inhumano.

Estos textos arrojan, según parece, alguna luz sobre el estatuto humano de la amistad, al tiempo que sobre las relaciones de la teología y la antropología. Los fines del hombre son los mismos de Dios, por la razón de que el hombre en su conocimiento, en su vida moral, en su trabajo, es una imitación activa de lo divino. Pero los medios de realizar estos fines son evidentemente diferentes en Dios y en el hombre, o mejor dicho, el hombre tiene necesidad de medios, mientras que Dios es la inmediatez misma de la intención y del acto. Esta unidad, esta «autosuficiencia», originarias de la esencia divina, el hombre sólo puede alcanzarlas mediante un proceso de tanteo laborioso, cuyo rasgo principal es la exigencia de mediación. Así, es necesario que el hombre tenga amigos, ya que no puede conocerse y realizar su propio bien más que a través de un *alter ego*. En este sentido, la amistad es un sustituto imperfecto de la autarquía divina, igual que el pensamiento discursivo es un sustituto de la contemplación de sí mismo (Dios, en este sentido, no «piensa») y que la virtud es un sustituto de una sabiduría más que humana (pues «Dios es mejor que la virtud», *Magna Moralia*, 1200b 14, cf. *Ét. Nic.*, VII, 1, 1145a 26). Pero hablar de sustitutos es hacer del hombre el agente privilegiado de esa inmensa sustitución mediante la cual el hombre, como Aristóteles lo dice de su arte, «imita y acaba» lo que la Naturaleza o Dios han querido, pero no han acabado. Así desvalorizada o al menos puesta en su correspondiente lugar con relación a Dios, la amistad no deja de prolongar al nivel humano las intenciones divinas: al sustituir la contingencia del encuentro por la inteligibilidad de la elección reflexionada, ésta introduce en el mundo sublunar un poco de esa unidad que Dios no ha podido hacer descender hasta él. Que los hombres puedan imitar, aunque sea al precio de un desvío, lo que en Dios es unidad subsistente y originaria, manifiesta tanto la potencia de los hombres como la grandeza, en suma impotente, de Dios. El ejemplo de la amistad muestra cómo, en Aristóteles, una teología de la trascendencia se degrada, pero también encuentra su acabamiento, en una antropología de la mediación.

APÉNDICE 2

LA *PHRÓNESIS* EN LOS ESTOICOS*

La φρόνησις estoica se traduce generalmente por «prudencia». Esta traducción, que se remonta a Cicerón, podría hacer creer en una filiación entre la *phrónesis* aristotélica y la *phrónesis* estoica, y ciertos intérpretes no han dudado en compararlas (cf. Bréhier, *Chrysippe*, 2.ª ed., p. 236). En realidad, las diferencias entre la doctrina aristotélica y las definiciones estoicas de la *phrónesis* son tales que no se puede suponer la menor influencia de la primera sobre las segundas. Según una definición que se remonta sin duda a Crisipo, la *phrónesis* —una de las cuatro virtudes «cardinales», sin duda la más importante— es ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων (SVF, III, 262). Ciertamente, la *phrónesis* parece designar aquí, como en Aristóteles, la unidad de la teoría y de la práctica, del saber y de la virtud; pero este rasgo general y común traiciona todo lo más una común paternidad socrática (cf. Jenofonte, *Memor.*, III, 9, 4). Ninguno de los rasgos específicos de la prudencia aristotélica se encuentra aquí: ni la oposición de la φρόνησις, que es para Aristóteles del orden de la δόξα, a la σοφία, que es la única que según él es ἐπιστήμη; ni la división del alma razonable en una parte «científica» y una parte «opinativa» o «deliberativa», de la cual la prudencia sería la virtud propia; ni la distinción entre un bien absoluto, objeto de la sabiduría, y un bien para el hombre, objeto de la prudencia; ni la atribución a la prudencia de un campo distinto del de la sabiduría, y que era en Aristóteles lo *contingente*.

De hecho, Cicerón asimila generalmente el *prudens* y el *sapiens* (cf. *De officiis*, I, 15-16, 19, etc.), y la tradición medieval no volverá a encontrar más que tardíamente el sentido aristotélico de una *prudentia* que en la lista de las virtudes cardinales que acreditó definitivamente el *De officiis* de san Ambrosio no era otro que la *phrónesis* estoica.

* Véase la nota al comienzo de la obra, p. 11.

Sin embargo, hay algunos textos que podrían hacer suponer, en la tradición postaristotélica, una supervivencia de la oposición entre la sabiduría y la prudencia. Así, Cicerón (*De officiis*, I, 43, 153) previene que hay que distinguir entre la *prudentia* «quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia» y la *sapientia* «quae est rerum divinarum et humanarum scientia». Y san Agustín lamentará que se califique de *sapientissimus* a la serpiente del Génesis: «φρονιμώτατος enim in graeco scriptum est, non σοφώτατος» (*Locutiones in Heptateuchum* I, Locutiones Genesis, VIII). Pero estos autores no justifican esta distinción mediante argumentos de inspiración auténticamente aristotélica: así, Cicerón, a partir de la superioridad de la *sapientia* sobre la *prudentia*, infiere paradójicamente la superioridad de la vida práctica sobre la vida contemplativa, puesto que la *sapientia* nos revela una relación de comunidad entre los hombres y los dioses, y nos recuerda con ello nuestros deberes sociales. Se tratará aquí, o bien de un préstamo a la terminología (pero no a la doctrina) del Liceo (cf. la polémica Teofrasto-Dicearco), o de una simple referencia al uso popular (cf. también Epicuro, *Carta a Meneceo*, 132).

No se ha de ver tampoco una influencia aristotélica en la definición de la *phrónesis* como τοῦ καθήκοντος εὕρεσις, que se encuentra en un texto de Estobeo (*Eglogae*, II, 5b[5], Wachsmuth), que Philippson («Das Sittlichschöne bei Panaitios», *Philologus*, 1930) remite con razón a Panecio. Pues éste veía en la moral del καθῆκον no una sabiduría de segunda, sino la única forma concebible de moralidad, de manera que el descubrimiento de lo conveniente no habría podido ser opuesto por él a una sabiduría que fuera ciencia del bien absoluto (en sentido contrario: Rodier, «La cohérence de la morale stoïcienne», *Ét. de Phil. gr.*, pp. 288-289).

Estas conclusiones parecerán negativas. Pero sólo prueban en todo caso que, como otras doctrinas aristotélicas, la oposición entre la prudencia y la sabiduría no tiene posteridad ninguna en los siglos inmediatamente posteriores (se puede asegurar que los primeros textos que hacen clara alusión a ella, como Plutarco, *De virtute morali*, 5, traicionan un conocimiento de las obras esotéricas de Aristóteles). Tratándose de los estoicos, no hace falta asombrarse de ello: la prudencia aristotélica, sustituto humano de una sabiduría demasiado elevada para nuestro mundo, estaba vinculada a la distinción entre lo necesario y lo contingente, el mundo divino y el mundo sublunar. En el universo estoico, animado en todas sus partes por un mismo *lógos*, no había lugar para dos virtudes intelectuales, sino sólo para una, que fuera coincidencia con el *Lógos* universal.

APÉNDICE 3

LA PRUDENCIA EN KANT *

La doctrina kantiana de los imperativos *hipotéticos* sólo ha merecido superficialmente, al parecer, la atención de los intérpretes.[1] La razón de esta discreción es evidente. En los escritos consagrados a la filosofía práctica, Kant sólo habla de los imperativos hipotéticos, por lo demás extensamente, para mostrar en qué no son imperativos de la moralidad, es decir, no dependen de lo que hay que entender en sentido estricto por filosofía *práctica*. Y en la Introducción a la *Crítica del juicio* (en la primera redacción tanto como en la segunda), donde se trata de dividir el «sistema de la filosofía» en filosofía teórica y filosofía práctica, Kant no habla de reglas «técnicas» o «práctico-técnicas» (que corresponden a «imperativos hipotéticos» de los escritos éticos) más que para mostrar que no dependen propiamente de la filosofía práctica, sino que son simplemente «consecuencias de proposiciones teóricas», y por lo tanto «corolarios de la filosofía teórica».[2]

Nos parece, sin embargo, que el estudio de los imperativos hipotéticos presenta un doble interés. Por una parte, los imperativos hipotéticos y sobre todo las proposiciones que los expresan deben tener un estatuto; el hecho de que este estatuto parezca ambiguo obliga al deber suplementario de clarificarlo, y Kant no reniega de esta tarea: el estatuto lógico y epistemológico de las proposiciones técnico-prácticas es examinado sobre todo en las lecciones de *Lógica*,[3] en la Introducción a la *Crítica del juicio* y, al menos indirectamente, en el opúsculo *Sobre el lugar común: esto puede ser bueno en teoría, pero no vale nada para la práctica* (1793). Pero ante todo el hombre en su vida concreta no se determina sólo, ni tan siquiera la mayoría de las veces, según el imperativo de la moralidad, sino según los imperativos «técnicos» de la habilidad y los imperativos «pragmáticos» de la prudencia. El estudio de estas conductas dependerá entonces, si no de la moral, al menos de la antropología, más precisamente —según el título de la obra de 1798— de una *Antropología en sentido pragmático*. Como, por otra parte, la habilidad y la prudencia, por ser moralmente neutras, no son por ello menos dignas de ser legítimamente desarrolladas, no extrañará que en sus lecciones de *Pedagogía*,[4] Kant se preocupe de la cultura «escolástica» de la habilidad y de la cultura «prágmática» de la prudencia, incluso si una y otra deben ser subordinadas a la «cultura moral». Finalmente, sería inverosímil que, para el ser razonable pero finito que somos, el imperativo categórico, incluso si debe ser purificado de toda contaminación en su establecimiento y formulación, no interfiriera de un modo u otro con los imperativos más ordinariamente determinantes de la habilidad y de la prudencia, sea porque hubiera un conflicto entre el uno y las otras, sea porque pudiera establecerse legítimamente, bajo ciertas condiciones, una conexión positiva. Veremos que esta cuestión se planteará inevitablemente a Kant a propósito de un tipo de acción que se encuentra precisamente en el punto de encuentro entre el arte y la moral, que es la *política*.

Pero el estudio de los imperativos hipotéticos presenta, a nuestro juicio, otro interés. Kant es consciente de ser el primer filósofo en reconocer el carácter «categórico» del mandamiento mediante el cual se expresa para el hombre la ley moral. A partir de aquí, es legítimo subsumir bajo el género de los imperativos hipotéticos, y en particular bajo la especie de los «consejos de la prudencia», la totalidad de los preceptos morales, que, sea cual fuere su justificación aparentemente divergente en las diversas doctrinas, nos han sido legados por las filosofías anteriores. El reproche dirigido explícitamente por Kant a los epicúreos de haber confundido «moralidad» y «prudencia»[5] valdría, mediante algunas explicaciones complementarias,

* Véase la nota al comienzo de la obra, p. 11.

1. El desarrollo atento consagrado a los imperativos hipotéticos por H. J. Paton en su libro sobre *The Categorial Imperative*, Londres, 1947, 1963[4], pp. 113-128, confirma la regla según la cual no se ha de hablar de imperativos hipotéticos más que para destacar por oposición la especificidad del imperativo categórico. Cf., sin embargo, el estudio lógico de G. Patzig, «Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik», *Kant-Studien*, 56 (1966), pp. 237-252, y Thomas E. Hill, «The Hypothetical Imperative», *Philosophical Review*, 82 (1973), pp. 429-450.

2. Distinguiremos más precisamente, en lo sucesivo, la terminología de la primera y de la segunda redacción de esta Introducción.

3. Se trata, en el *Curso de lógica* publicado por Jaesche, en 1800, del Apéndice a la Introducción titulado «De la diferencia entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico».

4. Publicadas por Rink en 1803, traducidas al francés por A. Philonenko bajo el título *Réflexions sur l'Éducation*, París, 1966.

5. *Crítica de la razón práctica*, pp. 158, 200, 228 y 230 nota. Citamos las tres *Críticas* según la paginación de la edición original. (A para la 1.ª y B para la 2.ª).

contra el conjunto de la tradición moral de Occidente, de Platón a Wolff inclusive. Los estoicos, que Kant parece a veces presentar como una excepción, no son una de ellas más que en apariencia.[6] A partir de ahí se puede pensar que, a través de la doctrina de los imperativos hipotéticos, Kant sitúa de hecho la especulación ética de Occidente en su propio «System der Sittlichkeit», o más exactamente la localiza en los márgenes de su propia definición de la moralidad, márgenes en los que deberá ser firmemente mantenida, tanto más cuanto que el lector podría estar tentado de conciliarla en tal o cual punto con la filosofía práctica de Kant y, con ello, de contaminar el concepto de ésta. Esto no impide que el intérprete, tratándose de doctrinas históricamente asignables y a veces reconocibles por la terminología empleada, tenga fundamentos suficientes para establecer a propósito de la misma una comparación más sutil que la que Kant se contenta de instituir en general.

Esta última observación vale en particular para la doctrina kantiana de la prudencia (*Klugheit, prudentia*), tal como la expone la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), en el marco de un análisis general de los imperativos. Mientras que todo en la naturaleza actúa de acuerdo con leyes, el ser razonable es el único que actúa según representación de leyes, es decir, según principios. Por su capacidad de determinar la voluntad, la razón se constituye en razón práctica. Pero hay que distinguir aquel caso en el que la razón determina ella sola la voluntad y aquel en el que las representaciones racionales entran en concurrencia con otros móviles, que son las inclinaciones sensibles. En el segundo caso, y únicamente en él, la determinación de la voluntad por la razón toma la forma de una *obligación*. La expresión de esta obligación se denomina *imperativo*. Los imperativos son «fórmulas que expresan la relación de leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva

6. Kant agradece a los estoicos haber fundado la moral no sobre el principio empírico de la *felicidad*, sino sobre el principio racional de la *perfección*. Pero, aun si la elección de la perfección como principio determinante de la voluntad deja intactos los rasgos de la moralidad, no resulta por ello menos que este principio es un principio material, y factor de heteronomía, puesto que sitúa la moralidad no en la bondad intrínseca de la voluntad, sino en la elección correcta de los medios con vistas a un fin exterior a la voluntad (cf. *Crítica de la razón práctica*, parte I, libro I, teorema IV, escolio II; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. fr. de Delbos, pp. 175-177, donde la crítica parece apuntar a la vez a Wolff y los estoicos). Kant muestra incluso, en el pasaje citado de la *Crítica de la razón práctica*, que el concepto de perfección enfocado en su «significación práctica» implica el de la felicidad (p. 70). Para la crítica kantiana de la moral epicúrea, cf. nuestro estudio «Kant et l'épicurisme», *Actas del VIII Congreso de la Asociación G. Budé*, París, 1969, pp. 293-303.

de tal o cual ser razonable, por ejemplo, la voluntad humana».[7] Se comprende por ello que no hay «imperativo válido para la voluntad *divina* y en general para una volunta *santa*», es decir, para una voluntad en la que el querer y la ley coincidirían sin disociación posible.[8] El imperativo no interviene, pues, más que para llenar, o intentar llenar, la distancia entre lo que la razón reconoce objetivamente como necesario y las disposiciones subjetivas de la voluntad. Dicho de otra manera, un ser razonable pero finito puede siempre desobedecer a un imperativo; el imperativo significa que las acciones que manda son «necesarias objetivamente», pero estas acciones no son por ello menos «subjetivamente contingentes»: si no lo fueran, el imperativo sería superfluo.

Solamente después de estas explicaciones generales, el texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* introduce la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico. Si la acción que ordena el imperativo no es buena más que como medio para alguna otra cosa, el imperativo es *hipotético*; si es representada como buena en sí, sin relación a un fin distinto de ella misma, el imperativo es categórico. La distinción de lo categórico y de lo hipotético, que expresa la oposición entre lo incondicionado y lo condicionado, está tomada de la tabla de los juicios, en cuanto éstos son contemplados desde el punto de vista de la *relación*. Pero inme-

7. *Fundamentación*, trad. fr. de Delbos, p. 124. Cf. *Crítica de la razón práctica*, p. 36: el imperativo es una «regla para un ser en el que la razón no es el único principio determinante de la voluntad» (parte I, § 1, «Explicación»). Por el contrario, la *Lógica* da una definición puramente «lógica» del imperativo que no tiene en cuenta el género de seres en los cuales se encuentra: «Bajo el nombre de imperativo hay que entender toda proposición que expresa una acción libre posible mediante la cual un cierto fin debe ser realizado» (fin de la Introducción en Kant, *Werke in sechs Bänden*, Wiesbaden, 1958, t. III, pp. 517-518).

8. A decir verdad, la santidad se define en Kant por la coincidencia entre la voluntad y la ley moral (cf. *Crítica de la razón práctica*, Dialéctica, p. 220; cf. también «De los móviles de la razón pura práctica», pp. 146-151), de manera que, si está permitido anticipar sobre el análisis de Kant, no se ve de entrada lo que dispensa una voluntad santa (de la cual la voluntad divina no es más que un caso particular) de estar sometida a los imperativos hipotéticos. En realidad, el hecho de que una voluntad santa no sea dependiente de inclinaciones excluye que sea determinada por «intereses» (cf. *Fundamentación*, p. 124, nota); ahora bien, allí donde no hay interés, no puede haber imperativo hipotético, el cual ordena precisamente bajo la condición de un interés. (Esto hace inútil la explicación de H. J. Paton, *op. cit.*, p. 114, la cual presupone que una voluntad perfecta no está nunca distraída de sus fines, incluso cuando no son morales y que, por lo tanto, no tiene necesidad de que se le imponga la necesidad de los mismos mediante imperativos.) Dicho de otra manera, el imperativo hipotético es indigno de una voluntad santa a la vez porque es un imperativo y porque es hipotético. Se advertirá que la «teología» kantiana excluye ya por ello la idea de un Dios «mecánico» y «calculador» como lo era el Dios de Leibniz.

diatamente después Kant introduce el punto de vista de la *modalidad*, que va a llevarle a una tripartición de los imperativos. El fin con vistas al cual ordena un imperativo hipotético puede ser *posible* o *real*: en el primer caso, el imperativo será «un principio problemáticamente práctico», en el segundo un «principio asertóricamente práctico». En cuanto al imperativo categórico, «que declara la acción objetivamente necesaria en ella misma», es un «principio apodícticamente práctico» (p. 126). El primer caso es el de los imperativos de *habilidad*, el segundo caso el de los imperativos de la *prudencia*, el tercero el del imperativo de la *moralidad*.

La habilidad ordena, nos dice Kant, con miras a un fin «posible». ¿Qué hay que decir sobre ello? Estaríamos tentados de traducir «posible» por «cualquiera»; y, de hecho, los dos ejemplos de «habilidad» que da Kant (las prescripciones que debe seguir un médico para curar a su enfermo y aquellas que debe seguir el envenenador para matarlo) tienden a establecer que la habilidad en cuanto tal es perfectamente indiferente a la cualidad del fin: «No se trata de que el fin sea razonable y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para alcanzarlo» (p. 126). Un poco antes, sin embargo, Kant se ceñía a dar un sentido más riguroso a la «posibilidad» del fin: es una meta «posible» para una voluntad «todo lo que no es posible más que por las fuerzas de un ser razonable» (p. 126); pero era pasar de una posibilidad lógica (la única que estamos discutiendo en la distinción de modalidades) a una posibilidad real: es lo que, por una parte, no llega necesariamente y, por otra, es susceptible de ser realizado. La habilidad no consiste ni en hacer que suceda lo que de todas maneras tendría que suceder según las leyes de la naturaleza, ni en querer lo imposible: la acción hábil es, negativamente, aquella que no es ni superflua ni quimérica. Pero Kant no se compromete de verdad en un análisis de este género, sin duda porque la cuestión de saber si el fin es realizable o no depende de la teoría y no de la práctica. Ahora bien, consideramos aquí la relación entre la voluntad y el mandato de la razón como una relación *práctica*.[9] Retengamos, pues, que el fin con relación al cual ordena la habilidad es un fin que es y permanece contingente para la voluntad: incluso cuando ha sido escogido, se trata de un fin que permanece indiferente tanto a la esencia de la voluntad como a su situación natural, la cual es, para un ser razonable y finito, estar sometido tanto a la ley de la razón cuanto a las inclinaciones de la sensibilidad. Volvemos a encontrar así en un enfoque distinto la idea de que el fin de la habilidad es moralmente neutro; pero se añade la idea de que los intereses de la *naturaleza* humana no se encuentran más implicados que los de la *razón* en los imperativos indefinidamente multiplicables de la habilidad.

9. En sentido amplio, es práctico «todo lo que es posible mediante libertad» (*Crítica de la razón pura*, Metodología trascendental, capítulo II, A 800, B 828), lo cual incluye tanto la acción técnica como la acción moral.

No pasa lo mismo con la *prudencia*, cuyos imperativos no son problemáticos, sino asertóricos, en el sentido de que apuntan a un fin que es el fin *real* de todos los hombres, a saber, la felicidad: la prudencia es «la habilidad en la elección de los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad (zum eigenen Wohlsein)».[10] Que todos los hombres busquen la felicidad es un hecho. Que este hecho sea no sólo constatable, sino también demostrable a partir de la «esencia» del hombre, de la cual se sigue según una «necesidad natural» (p. 127), no basta para elevar el imperativo de la prudencia al nivel de la apodicticidad. Pues, si se puede comprender que un ser a la vez razonable y sensible busque necesariamente la felicidad, puesto que la felicidad no es otra cosa que la unidad requerida por la razón de las inclinaciones de la sensibilidad, esta imbricación en el hombre de la razón y de la sensibilidad, que Kant denomina la «finitud» del hombre, depende de una facticidad fundamental que impide atribuir a los imperativos de la prudencia una modalidad que no sea la asertórica.

A decir verdad, no es este punto el que interesa a Kant, sino el hecho de que el imperativo de la prudencia sigue siendo un imperativo hipotético, una regla que no tiene sentido más que para una voluntad heterónoma y, por lo tanto, incapaz de satisfacer los requisitos previamente definidos de la moralidad. Desde el punto de vista de la moralidad, su carácter asertórico no confiere a la prudencia ningún privilegio por referencia a la habilidad. Más bien el paso de la habilidad a la prudencia no puede ni siquiera ser considerado como una progresión, al menos lógica, que nos elevaría de lo indeterminado a lo determinado. Pues «el concepto de la felicidad es un concepto tan indeterminado que, a pesar del deseo de todo hombre de llegar a ser feliz, nadie puede decir nunca en términos precisos y coherentes lo que verdaderamente desea y quiere» (p. 131). La razón es que en la multiplicidad infinita de los elementos empíricos que pueden contribuir a procurarnos el sentimiento subjetivo de felicidad, no se puede discernir ninguna unidad racional: haría falta ser omnisciente para dominar lo que no es sino una totalidad empírica cuya unidad, por lo demás «usurpada» si se pretende elevarla al concepto,[11] no es más que la de un «ideal de la imaginación» (p. 133).

10. P. 128, trad. fr. de Delbos modificada. *Wohlsein* es aquí prácticamente sinónimo de *Glückseligkeit*; la expresión «bienestar» nos parece aquí demasiado débil y estrechamente ligada a un sentimiento físico.

11. Al comienzo de la Deducción trascendental (*Crítica de la razón pura*, A 84, B 117), Kant habla de esos «conceptos usurpados, como, por ejemplo, *felicidad*, *destino*, que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo...». No hay contradicción entre este texto y el del «Canon de la razón pura» (A 800, B 828), donde Kant nos dice que «en la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la *felicidad*; la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón». Pues aquí la razón no tiene

Esto explica que los imperativos de la prudencia no posean ni la precisión analítica de las reglas de la habilidad ni la claridad apodíctica del imperativo categórico: por ello, en el caso de la prudencia, conviene hablar de «consejos» más que de «mandatos».[12]

Se estaría tentado de encontrar «problemáticos» estos «consejos de la prudencia», declarados por lo demás asertóricos. Son en efecto problemáticos en su contenido, es decir, en la relación que instituyen entre los medios y el fin. Pero hay que recordar que, mediante su distinción entre imperativos problemáticos y asertóricos, Kant apuntaba no a la relación entre los medios y el fin, sino al modo de existencia del fin: siempre dado en el caso de la prudencia, siempre posible en el caso de la habilidad. Una crítica más pertinente, puesto que Kant se la dirigirá más tarde a sí mismo, concierne de una manera general a la utilización del vocabulario de la modalidad para distinguir entre sí los imperativos. Se podría dudar que los imperativos, que son «proposiciones prácticas», dependan de distinciones modales que salen de la tabla de los juicios teóricos. Más bien la noción misma de imperativo evoca la idea de una necesidad que, para ser práctica y no teórica, no parece menos irreconciliable con la idea de simple posibilidad. Tampoco sorprende que Kant, en una nota de la primera redacción de la Introducción a la *Crítica del juicio*, sienta como una *contradictio in adjecto* la expresión de «imperativo problemático» y proponga por ello denominar «imperativos técnicos», es decir, «imperativos del arte» a las reglas de la habilidad, lo cual lamenta no haber hecho en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.[13]

En realidad la *Fundamentación* ya proponían, aunque sin privilegiarla, esa terminología, que se haría dominante en las obras ulteriores: «Se podría denominar a los imperativos del primer género *técnicos* (es decir, referentes al arte), a los del segundo género *pragmáticos* (referentes a la felicidad) y los del tercer género *morales* (referentes a la libre conducta en general, es decir, a las costumbres)».[14] Más característico todavía es el hecho de que la versión publicada (1790) de la Introducción a la *Crítica del juicio* renuncie a la expresión misma de imperativo y oponga, entre las prescripciones (*Vorschriften*), aquellas que son «técnico-prácticas» y constituyen *reglas* (tanto de la prudencia como de la habilidad), y aquellas que

otro uso más que «regulador» (*ibid.*): la unidad de los fines en uno solo es apuntado, no conocido. La felicidad no es tanto una idea de la razón, pues el ideal que representa está «fundado únicamente sobre principios empíricos» (*Fundamentación*, trad. fr., p. 133).

12. Cf. además del texto de *Fundamentación*, la *Crítica de la razón práctica*, p. 64.

13. P. 178 de la ed. Weischedel (I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, vol. V, Wiesbaden, 1957).

14. *Fundamentación*, trad. fr. de Delbos modificada, p. 129.

son «ético-prácticas» (*moralisch-praktisch*)[15] y, ordenando por ellas mismas «sin referencia previa a fines e intenciones», merecen en exclusiva el nombre de *leyes*.[16] En el fondo, la evolución del vocabulario kantiano no está lejos de dar la razón al uso popular, que asocia espontáneamente a la noción de imperativo las de necesidad e incondicionalidad, y llega hoy, bajo la influencia difusa del kantismo, hasta sentir como pleonasmo la expresión de «imperativo categórico», como si un imperativo que no manda más que «bajo condición» y no expresa la necesidad de una ley no fuera bastante imperativo para merecer este título.

Pero la evolución de la terminología kantiana entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica del juicio* no se limita a algunas rectificaciones semánticas. No modifica el contenido mismo de la doctrina, sino que subraya sus intenciones y quizá también, como veremos, los malentendidos polémicos. La tripartición de los imperativos en la *Fundamentación* es sustituida claramente, en las dos versiones de la Introducción a la *Crítica del juicio*, por una división dicotómica entre proposiciones y principios prácticos, dicotomía que tiene por función excluir de la «filosofía práctica» todo lo que no depende de la ley moral. En la *Fundamentación* se podía todavía estar tentado de atribuir a la prudencia, de la cual —no lo olvidemos— la tradición hacía una virtud, un lugar intermedio entre la habilidad y la moralidad.[17] Con la Introducción a la *Crítica del juicio*, la duda ya no es posible: la prudencia es puesta enteramente del lado de la habilidad, de la cual ya no es más que un caso particular: la prudencia es reducida al raugo de un arte, de una técnica,[18] cuyas reglas no se distinguen de las otras reglas técnicas más que por la circunstancia más bien agravante de la indeterminación de su fin.[19]

15. Nos permitimos sustituir el término latino *moralis* por su equivalente griego, conforme al ejemplo de Kant, que emplea la expresión *Ethikotheologie* para «teología moral» (*Crítica del juicio*, § 86).

16. *Crítica del juicio*, pp. XIII y XVI-XVII. Se vuelve a encontrar la distinción entre principios «técnico-prácticos» y «ético-prácticos» en el opúsculo *Sobre el lugar común* (1793), última not de la 1.ª sección.

17. Cf. también la *Pedagogía* (cursos impartidos por Kant entre 1776 y 1787): «Hablando con propiedad, la prudencia es lo que el hombre adquiere en último lugar; de todas maneras, desde el punto de vista del valor, ocupa el segundo rango» (entre la habilidad, que «presupone», y la moralidad) (trad. fr. de A. Philonenko, p. 132; cf. también p. 106).

18. 1.ª versión: «Las prescripciones pragmáticas, o reglas de la prudencia ... se han de asumir también bajo las reglas técnicas» (p. 178 W, nota); 2.ª versión: «Todas las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y la habilidad en general, o de la prudencia...)» (p. XIII).

19. Este punto está fuertemente subrayado en la primera versión (p. 178 W, nota), pero desatendido en la segunda.

Este es el lugar de interrumpir el análisis de los textos de Kant para tomar la medida exacta del desplazamiento decisivo que hace sufrir al concepto de prudencia. Hemos dicho que este concepto había sido tomado de la tradición. Pero todavía falta saber de cuál. *Klugheit* es la traducción alemana del latín *prudentia*, término que traduce el griego *phrónesis*, al menos en aquellos usos donde designa una sabiduría orientada hacia la acción, por oposición a una sabiduría contemplativa, más habitualmente denominada *sophía* o en latín *sapientia*. De hecho, dos conceptos aparentemente vecinos pero distintos de la prudencia corren a través de la tradición moral de Occidente. El primero que está atestiguado en la literatura filosófica de lengua latina es el concepto estoico, aquel que Cicerón define en el *De officiis* como el que designa «la ciencia de las cosas a desear y a evitar», «rerum expetendarum fugiendarumque scientia».[20] Esta prudencia, confundida a menudo desgraciadamente con el concepto platónico de sabiduría, es la que figura en la lista de las cuatro virtudes cardinales, transmitida al Occidente cristiano por el *De officiis* de san Ambrosio. En un contexto totalmente distinto, el de una elucidación de las virtudes dianoéticas y —en el interior de estas virtudes— el de una oposición más decidida a la noción de sabiduría (*sophía*, *sapientia*), hay que situar el concepto aristotélico de *phrónesis*, el cual, bajo la misma denominación de *prudencia*, hará su aparición mucho más tarde en la filosofía de lengua latina. Recordemos aquí solamente, para las necesidades de nuestro propósito, que la prudencia aristotélica se distingue de la prudencia estoica por los rasgos siguientes: *a*) no es una ciencia, sino una disposición, un *habitus* (*hexis*) práctico (acompañado, es verdad, de «regla verdadera», lo cual hace de él una virtud intelectual); *b*) no asegura sólo la rectitud del fin, sino también la de los medios; *c*) se distingue de la sabiduría, que es para sí misma su propio fin, en que está ordenada al bien del hombre en general y, en particular, al de aquel que la posee: el hombre prudente es aquel que sabe reconocer «lo que le es provechoso».[21] De una manera general «la prudencia trata de lo que es útil al hombre».[22]

No hay duda de que es a esta última tradición a la que Kant toma prestado su concepto de prudencia. La prueba negativa nos es aportada por uno de los resultados del estudio de Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*.[23] K. Reich ha podido establecer que el comienzo de la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la cual pretende mostrar que sólo una buena voluntad puede ser tenida por buena «en el mun-

20. *De officiis*, I, 43, 153. Cf. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 262-283.
21. *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141b 5.
22. *Magna Moralia*, I, 34, 1197b 8; cf. la definición más completa de la prudencia en *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 20. Para un comentario de estos textos, véase *supra*.
23. K. Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tubinga, 1935, pp. 27-33.

do e incluso fuera del mundo» (p. 87), vuelve a tomar, para darle una respuesta bastante diferente, el problema planteado por Cicerón en el libro I del *De officiis*, capítulos 3-5, donde se trataba de saber lo que es «naturalmente digno de elogio», *natura... laudabile*. La respuesta de Cicerón era: lo *honestum* (I, 4, 14), es decir, la virtud, con sus cuatro divisiones cardinales que son la prudencia, la justicia, el valor y la templanza (cap. 5). Kant, que conocía la obra de Cicerón por la traducción y el comentario que había hecho Christian Garve,[24] no tiene reparo, en el primer parágrafo de la primera sección de la *Fundamentación*, en retomar por su cuenta la primera parte —negativa— de la argumentación de Cicerón o, más verosímilmente, de su modelo estoico Panecio. Los dones de la naturaleza (talentos del espíritu, cualidades del temperamento), no más que los de la fortuna (poder, riqueza, consideración, salud), no pueden, a pesar de su *utilidad* para el hombre, ser calificados de buenos si la voluntad que los usa no es una voluntad buena.

Pero en el segundo párrafo Kant rechaza igualmente tener por «buenas absolutamente» cualidades —denominadas comúnmente virtudes— a las cuales los «Antiguos» daban un «valor incondicionado». Y cita: «La moderación, el dominio de sí, la capacidad de reflexión sobria» («Mässigung, Selbstbeherrschung, nüchterne Überlegung»), las cuales «sin los principios de una buena voluntad ... pueden volverse extremadamente malas»,[25] lo cual ilustra Kant mediante el ejemplo del «dominio de sí» de un criminal. Kl. Reich muestra que se trata de tres virtudes cardinales que Cicerón enumera como «partes» del *honestum:* templanza, valor, *prudencia*.[26] Lo importante para nuestro propósito es que Kant, siguiendo aquí a Cicerón, interpreta la *prudencia-phrónesis* estoico-ciceroniana como simple cualidad de la inteligencia, «nüchterne Überlegung», y no la identifica como *Klugheit*, prudencia. Así pues, será posible pensar que la *Klugheit-prudencia* de Kant no es la virtud cardinal de los estoicos, sino la virtud dianoética de Aristóteles.

Esta hipótesis es confirmada por el hecho de que la prudencia es constantemente planteada por Kant como noción vecina a la noción de *habili-*

24. *Ciceros Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern ... übersetzt von Christian Garve*, acompañado de *Anmerkungen zu Ciceros Buch von den Pflichten*, Breslau, 1793. Kant cita este comentario de Garve en el opúsculo *Sobre el lugar común* (1793), última nota de la primera sección.
25. Trad. fr. de Delbos modificada, p. 89.
26. Kl. Reich (*op. cit.*, p. 31) plantea la hipótesis de que, si la justicia no es citada aquí, es porque no se puede hacer de ella un mal uso, y porque para Kant entra de una manera u otra en la definición de la buena voluntad. Por lo demás, lo que dice Kant expresamente en el § 86 de la *Crítica del juicio*, a propósito de la «sabiduría divina», que es la unión en Dios de la bondad y de la justicia, pues, explica en una adición de la segunda edición, «la bondad y la justicia son cualidades morales» (B 414 = A 409).

dad (*Geschicklichkeit*), hasta el punto de no aparecer finalmente más que como una especie de esta última. Sin embargo, era una cuestión tradicional en el aristotelismo —ya desde el libro VI de la *Ética a Nicómaco*— preguntarse en qué la prudencia (*phrónesis*) se diferencia de la habilidad (*deinótes*). La cuestión se planteaba en efecto para Aristóteles, desde el momento en que la definición de la prudencia insistía sobre su aspecto «utilitario» para oponerlo al desinterés y, por consiguiente, a la inutilidad práctica, de la sabiduría (*sophía*).

La comparación entre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en particular su capítulo 13, y el pasaje de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* permite discernir tranquilamente lo que Kant toma, al menos indirectamente, de la tradición aristotélica y el punto decisivo en el cual se separa de ella. La habilidad (*deinótes*) era ya definida por Aristóteles como la capacidad de realizar con facilidad los fines, es decir, dado un fin, combinar los medios más eficaces (VI, 13, 1144a 23). Añadía también, como más tarde Kant, que la habilidad en cuanto tal es indiferente a la cualidad moral del fin: «Si el fin es noble, es una capacidad digna de elogio, pero si es perverso, no es más que hipocresía (*panourgía*)» (1144a 26; cf. VII, 11, 1152a 11-14). La prudencia se distingue de la habilidad por dos rasgos, de los cuales el primero no será negado por Kant. La prudencia en cuanto tal no apunta a un fin determinado, «parcial» (κατὰ μέρος), sino que es la facultad de discernir «lo que es bueno para vivir bien (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)» (VI, 5, 1140a 26-28), dicho de otra forma, los medios propios para procurarnos la felicidad. Pero la segunda diferencia entre la prudencia y la habilidad es, según Aristóteles, que la prudencia es una virtud moral (VI, 13, 1144a 27-36): la prudencia es una habilidad virtuosa, es la habilidad del virtuoso. En realidad, para Aristóteles, estas dos diferencias no hacen más que una, pues no hay felicidad sin virtud, y hace falta ya virtud para distinguir la felicidad verdadera de las satisfacciones más inmediatas, pero necesariamente parciales, que procura una habilidad abandonada a sí misma. El eudemonismo aristotélico, al hacer de la felicidad el fin natural y por ello legítimo del hombre, podía permitirse integrar el momento *técnico* de la elección correcta de los medios en la definición de la moralidad. Más aún, la originalidad de Aristóteles en relación al eudemonismo platónico consistía en reconocer en ese momento técnico un componente no sólo lícito, sino necesario, de la moralidad. Nuestra buena voluntad sigue siendo platónica, nuestra virtud moral sigue siendo impotente si la prudencia, virtud intelectual, no está ahí para guiar en cada paso las elecciones que debemos hacer para conseguir lo mejor. Si no hay prudencia sin virtud moral, tampoco hay virtud moral *efectiva* sin prudencia.[27]

Ya se puede ver que para Aristóteles la ruptura pasa entre la habilidad de una parte, y la prudencia y la virtud moral de otra; pero la prudencia conservaba suficiente parentesco con la habilidad como para que se pudiera ver en ella una especie de asunción moral de esta última. Era precisamente este parentesco el que va a conducir a Kant a la conclusión opuesta: la ruptura pasará en adelante entre la habilidad y la prudencia por un lado y la moralidad por otro. ¿Por qué Kant desecha la prudencia fuera de la moralidad? Responder a esta cuestión sería reescribir la filosofía práctica de Kant enteramente. Pero esta advertencia puede ser presentada de otro modo: la polémica de Kant contra la doctrina tradicional de la prudencia contiene *in nuce* la totalidad de su filosofía práctica.

27. Cf. *supra*, pp. 73-75, 150-159 y 199.

Aun admirando la perfecta comprensión que Kant manifiesta de la doctrina aristotélica de la prudencia, no se puede suponer que haya tenido de ella un conocimiento directo.[28] Los intermediarios debieron ser aquí Wolff y, más lejos, Thomasius.[29] Pero lo notable es que Kant reencuentre la doctrina originariamente aristotélica de la prudencia no sólo tras las simplificaciones de Thomasius, sino sobre todo tras las atenuaciones y las correcciones que la escuela de Wolff había creído aportar. Wolff, consciente del peligro de utilitarismo que comporta todo eudemonismo, había creído escapar a este riesgo sustituyendo la noción de felicidad por la de *perfección*, y la de necesidad moral por la de *obligación*. Pero ya en 1764, en su *Estudio sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, Kant mostraba que esta doble innovación no servía para nada. El concepto de perfección es indeterminado y no permite conocer lo que debe ser buscado como perfecto.[30] En cuanto a la obligación (*obligatio*, *Verdindlichkeit*),

28. A pesar de las fórmulas que remiten literalmente a Aristóteles. Por ejemplo, en la *Pedagogía*, trad. fr. de Philonenko, p. 90: «La prudencia es la facultad que consiste en saber utilizar su habilidad teniendo en cuenta al hombre». Cf. Aristóteles, *Magna Moralia*, 1, 34, 1197b 8.

29. C. Thomasius fue el primero en desarrollar en Alemania una doctrina de la prudencia, que llamó «pragmatología», especialmente en su *Introductio ad philosophiam aulicam* (Leipzig, 1688). Thomasius no toma directamente el concepto de *prudentia* de la tradición aristotélica, sino de Baltasar Gracián, cuyo *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), traducido al francés en 1687 con el título de *L'homme de cour*, fue comentado por él en un curso de alemán el mismo año 1687 (donde tradujo *prudentia* por *Klugheit*). Cf. K. Borinski, *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, Halle, 1894, pp. 23 y 87-88; M. Wundt, *Die Deutsche Schuhlphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga, 1945, reimp. Hildeshein, 1964, pp. 26-28. No hay duda de que el concepto kantiano de *Weltklugheit*, prudencia mundana (cf. *infra*) procede de Gracián a través de Thomasius, y que la *Antropología* de Kant se inscribe en la tradición de esta filosofía para ciudadanos del mundo conocida en Alemania con el nombre de «Hofphilosophie».

30. Esta crítica será retomada expresamente al final de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en el parágrafo titulado «Clasificación de todos los principios de la moralidad que pueden resultar del concepto fun-

es un concepto ambiguo. La fórmula «yo debo» (*ich soll*) puede en efecto significar o bien que yo debo hacer algo (como medio) si quiero otra cosa como fin, o bien que yo debo hacer alguna cosa (como fin) aun cuando no quisiera otra cosa. El *sollen* expresa en el primer caso la necesidad de los medios (*necessitas problematica*), en el segundo caso la necesidad de un fin (*necessitas legalis*).[31] Pero la necesidad problemática no es una verdadera necesidad, puesto que no hace sino indicar los medios para alcanzar un fin que es por sí mismo contingente: se trata todo lo más de directivas (*Anweisungen*) para un comportamiento hábil. La verdadera obligación no resulta de la adaptación de los medios a un fin (pues solamente un fin puede ser obligatorio), sino de la subsunción de una acción particular bajo la regla general de las acciones buenas.[32] Sólo la necesidad del fin o *necesidad legal* puede, pues, fundar la obligación.

La distinción, ya presente desde 1764, entre la necesidad problemática y la necesidad legal, prefigura sin duda alguna, como apunta Delbos,[33] la distinción ulterior entre los imperativos hipotéticos y el categórico. Pero sobre todo es interesante advertir que esta distinción está, desde 1764, destinada a constreñir al racionalismo wolffiano sea a adoptar *avant la lettre* el punto de vista kantiano (pero entonces hay que renunciar a situar el principio de la moralidad en un *objeto* de la voluntad, por más que esté depurado el concepto de perfección), sea a recaer en la posición de Aristóteles, que tenía al menos el mérito de la claridad, al hacer de la acción moral un medio con respecto a un fin y, consecuentemente, hacía de la prudencia, especie de la habilidad, uno de los componentes de la moralidad.

Así como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el análisis de Kant tendía a mostrar que los consejos de la prudencia, como las reglas de la habilidad, no valen más que para una voluntad heterónoma y, por lo tanto, incapaz de ser denominada buena por ella misma,[34] la Introducción

damental de la heteronomía, tal como lo hemos definido» (Delbos, p. 175). Pero el mismo argumento era, como hemos visto, utilizado para negar al concepto igualmente «indeterminado» de felicidad la capacidad de fundar «un imperativo que pueda mandar en el sentido estricto del término» (p. 133).

31. Ed. original, p. 96.

32. *Ibid.*, p. 98.

33. *La philosophie pratique de Kant*, París, 1905, p. 99: Introducción a la traducción de la *Fundamentación*, París, s.f., p. 23. Se advertirá que Kant retoma casi en los mismos términos la argumentación de la obra de 1764 en el § del final de la segunda sección de la *Fundamentación*, titulado «La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios ilegítimos de la moralidad» (Delbos, p. 171).

34. Decimos: «tiende a mostrar», pues esto depende menos del contexto inmediato que del movimiento general de la obra, que se eleva del requisito «popular» de la buena voluntad (primera sección) al reconocimiento de la «autonomía de la

a la *Crítica del juicio* está preocupada por mostrar que las prescripciones de la prudencia, como las de la habilidad, no dependen, a pesar de las apariencias, de la filosofía práctica, sino de la filosofía teórica.

La primera sección de esta Introducción (tanto en la primera versión como en la versión publicada) precisa en qué sentido la filosofía se divide en una filosofía teórica y una filosofía práctica. Esta distinción es por lo demás completamente «habitual»,[35] pero hasta el momento presente se ha hecho de ella un «mal uso», porque no se ha visto que una división tal deba estar fundada sobre una dicotomía a nivel de los principios. Pero, como la filosofía contiene por definición los principios del conocimiento de las cosas por conceptos, es finalmente al nivel de los conceptos que se ha de situar la división. Ahora bien, no hay más que dos clases de conceptos que puedan fundar según principios la posibilidad de su objeto: los conceptos de naturaleza y los conceptos de libertad. Por no haber hecho esta distinción, los predecesores de Kant colocaron en el ámbito de la filosofía práctica tanto los principios técnicos como los principios morales. Ciertamente unos y otros son principios prácticos, si se entiende por práctico «lo que es posible por la libertad», o, como se dice aquí, si se entiende por «prácticamente posible (o necesario) todo lo que es representado como posible (o necesario) por una voluntad».[36] Pero la cuestión es saber si el concepto que da su regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad. Decir que en la práctica todo está determinado por conceptos es decir de otro modo lo que ya decían la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* al comienzo del pasaje sobre los imperativos, a saber, que la acción de los seres razonables —la única que merece la denominación de práctica— está determinada no por leyes, como los mecanismos de la naturaleza, sino por la *representación* de leyes. Esto no impide que la ley cuya representación determina la acción de un ser razonable pueda ser una ley de la naturaleza. Así pues, si decido construir un puente, mi acción estará determinada en cada paso por la representación de las leyes de la mecánica y de la resistencia de los materiales. Se ve inmediatamente que este caso no se ha de confundir con aquel en el que la acción está deter-

voluntad» como «principio supremo de la moralidad» (tercera sección). El pasaje de la segunda sección sobre los imperativos es desconcertantemente descriptivo y neutro: tiene por adquirido que sólo el imperativo categórico puede ser reconocido como «el imperativo de la moralidad». Pero para comprender perfectamente este punto, hace falta tener en mente los argumentos todavía «populares» de la primera sección, que confirmará la argumentación crítica de la tercera.

35. *Crítica del juicio*, p. XI. Esta distinción, que estructura la sistematización wolffiana, se remonta a la distinción aristotélica entre ciencias teóricas y ciencias prácticas.

36. *Ibid.*, p. XII.

minada, excluyendo todo móvil sacado de la naturaleza, por el solo concepto de la libertad, en cuanto éste da lugar no ya a *reglas* (que son la aplicación de una ley que les es anterior), sino inmediatamente a leyes que son las leyes de la moralidad. Hay que distinguir, pues, entre las reglas técnico-prácticas (las reglas de la habilidad y de la prudencia) y las prescripciones ético-prácticas, que son las únicas que en el caso de la práctica pueden reivindicar el título de leyes. Las primeras no son más que simples «corolarios de la ciencia de la naturaleza».[37] Tal como precisaba la primera redacción de la Introducción, se trata de «aplicaciones de un conocimiento teórico», exactamente como la resolución de un problema de mecánica no es más que la pura y simple aplicación de los teoremas de esta ciencia.[38]

Se advertirá aquí que Kant reelabora, para caracterizar las relaciones de la teoría y de la práctica en el orden técnico, una concepción que domina la filosofía de la modernidad desde Bacon y Descartes, según la cual la ciencia de la naturaleza se vuelve inmediatamente «operativa» o «práctica» desde el momento en que el hombre toma a su cargo los procesos naturales, después de haber desmontado sus mecanismos, en orden a utilizarlos para sus fines: «Lo que era principio, efecto o causa en la teoría se vuelve regla, fin o medio en la práctica».[39] Kant comparte el optimismo tecnológico que quería que la ciencia permitiera al hombre hacerse «como dueño y señor de la naturaleza». Al comienzo del opúsculo *Sobre el lugar común*, mostrará que, siempre en el ámbito técnico, los pretendidos fracasos de la práctica (por ejemplo, el fracaso del artillero que falla su blanco) son debidos a una insuficiencia de la teoría. Si la técnica no es más que una ciencia aplicada, depende en su totalidad, al menos en cuanto a sus principios, de la teoría. No hay siquiera lugar para permitir la autonomía de sus reglas de aplicación como parte «práctica» de la ciencia: la ciencia contiene ya por ella misma las indicaciones *Anweisungen*,[40] es decir, su propio modo de empleo; así pues, es absurdo hablar —no porque sea contradictorio, sino porque es pleonástico— de una «geometría práctica», de una «física práctica» e incluso de una «psicología práctica».[41] La geometría práctica no es más que la práctica de la geometría aplicada a la resolución de problemas.

Kant no vuelve, pues, sobre el postulado de la unidad de teoría y práctica que caracteriza, desde el comienzo de la modernidad, la concepción técnica y operativa del saber científico. Pero *pone en guardia contra la extensión de este postulado a la totalidad de la práctica*. La tentación era grande, en efecto —y la filosofía de las luces parecía haber sucumbido a ella—, esperar del progreso del saber científico la solución de los problemas morales. Así como la física nos hace señores y poseedores de la naturaleza —de una naturaleza, a decir verdad, previamente preparada por la razón para responder a su proyecto (*Entwurf*)—,[42] igualmente se podría imaginar que una psicología suficientemente científica podría hacer al hombre señor y dueño de su propia naturaleza. En una época en la que la técnica se eleva, si se puede decir, al rango de «corolario», incluso de simple «escolio»[43] de la ciencia, puede imaginarse la transmutación decisiva que haría de la prudencia —arte aún incierto según Aristóteles— un «arte de vivir» en adelante determinado científicamente, el cual procuraría a cada uno una felicidad cuyo concepto y condiciones óptimas de producción habrían sido determinadas unívoca y definitivamente por la ciencia. Así se realizaría el ideal que Kant tenía ya por realizado tratándose de los imperativos de la habilidad, aunque dudaba, es verdad, que jamás pudieran realizarse en el caso de los de la prudencia: el ideal que hiciera de dichos imperativos, no sólo de derecho, sino de hecho, proposiciones analíticas,[44] resultantes de la pura y simple puesta en acción de un saber.

Esta descripción puede parecer caricaturesca. Sin embargo, es la que corresponde a una evolución aparentemente irresistible, y a la cual Kant será el primero en ofrecer resistencia. Así como en Aristóteles la filosofía práctica tenía, debido a la contingencia insuprimible de su objeto, una relativa autonomía con relación a la filosofía teórica, la entrada progresiva en el campo del saber científico de ámbitos hasta entonces considerados como contingentes, tal como el de las conductas humanas, tendía a hacer inevitablemente de la filosofía práctica una pura y simple aplicación de la teoría. Es así como Wolff, sacando las consecuencias de esta evolución, declaraba sin ambages que «la filosofía práctica universal saca sus dogmas de la ontología, de la psicología, de la cosmología y de la teología naturales, es decir, del conjunto de la metafísica, a la cual debe ser subordinada en adelante la filosofía práctica toda entera».[45]

Para luchar contra lo que él llama «un malentendido lleno de inconvenientes»,[46] Kant no hace nada menos que vaciar la filosofía práctica de todo

37. *Ibid.*, p. XV.
38. Ed. Weischedel, pp. 176, 174. Cf. ya la *Crítica de la razón práctica*, primera parte, capítulo I, § 3, advertencia II, p. 46, nota.
39. F. Bacon, *Novum Organum*, I, tercer aforismo sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre.
40. 1.ª versión de la Introducción a la *Crítica del juicio*, p. 176.
41. *Ibid.*, pp. 176-177.
42. Es lo que dice, al menos en alemán, el célebre pasaje sobre la revolución copernicana del Prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.
43. Introducción a la *Crítica del juicio* (1.ª versión), p. 177.
44. *Fundamentación*, trad. fr. de Delbos, p. 133.
45. *Philosophia civilis*, I, § 4. Cf., también, Christian Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (1738-1739), § 114: «Posita hominis rerumque essentia atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio».
46. Introducción a la *Crítica del juicio*, p. 173.

lo que era tradicionalmente su contenido: el arte de la política (que llama aquí *Staatsklugheit*), la economía política, la economía doméstica, el arte de las relaciones con el prójimo, la dietética (tanto del alma como del cuerpo) y, para acabar, «la teoría general de la felicidad»; todo esto, «que no contiene en resumen más que reglas de la habilidad»,[47] es relegado al orden de la filosofía teórica. Un campo virgen se abre entonces a la filosofía práctica: el de los principios *a priori* que hacen posible, fuera de todo cálculo de heteronomía, una autodeterminación de la voluntad.

Se advertirá el papel crucial que tiene en esta argumentación la confrontación con la doctrina tradicional de la prudencia. Que las reglas técnicas de la habilidad sean un corolario de la ciencia era un lugar común desde Descartes y Bacon. Pero Kant saca la consecuencia radical de esta constatación: considerar la moral como un arte, el de combinar los medios más adecuados para llegar a la felicidad —o como en Wolff, para «hacernos más perfectos en nuestro estado»—,[48] es no sólo presuponer que uno se dirige a la voluntad heterónoma; es también, desde el punto de vista mismo de aquellos que mantienen esta teoría, hacer perder a la moral toda especificidad y, en el límite, toda existencia: pensar la moral como arte, es decir, como técnica, es en la lógica de los tiempos modernos hacer de ella el subproducto de una ciencia ella misma tecnificada. Para devolver a la práctica su autonomía hay que comenzar por liberarla de todo compromiso con la técnica, es decir, con la teoría; a la falsa mediación entre teoría y práctica, que parecía ofrecer una técnica que está de hecho completamente decantada del lado de la teoría; a la falsa concepción prudente de una razón práctica como «recta ratio agibilium»,[49] que no sería más que la culminación de una meta denominada «bien», y más particularmente «bien del hombre», de una razón teórica ya constituida según otros principios, hay que oponer la concepción de una razón que sea práctica inmediatamente y por ella misma. Es todo esto lo que está en juego y se hace progresivamente evidente en el rechazo kantiano de una doctrina *moral* de la prudencia.

Es cierto que, si Kant expulsa la prudencia fuera de la moralidad, si se niega a hacer de ella como los Antiguos una virtud o un componente de la virtud, no llega hasta tener esta cualidad por ficticia o despreciable. Aun cuando los consejos de la prudencia no dependan de la filosofía práctica, a la prudencia se le sigue reconociendo un estatuto particular, que Kant, para oponerlo a la práctica en sentido estricto, designa paralelamente con el

47. *Ibid.*, y, en la versión publicada, p. XIV.
48. Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* (1720), primera parte, capítulo 1.
49. Es la definición que da Tomás de Aquino de la prudencia (*Summa teológica*, II a, II ae, q. 47, a. 2, *sed contra*).

nombre de *pragmática*. La definición más elaborada de este término aparece, como ya hemos visto, en la primera versión de la Introducción a la *Crítica del juicio*, donde Kant denomina «pragmáticos» a los principios de una acción libre, pero no determinada por el solo concepto de libertad. Pero ya en la *Crítica de la razón pura*, al comienzo del capítulo sobre «El canon de la razón pura», Kant oponía a las leyes morales, que son productos de la razón pura y pertenecen al uso *práctico* de la razón, las leyes *pragmáticas*, que son ciertamente leyes de nuestra conducta libre, pero que no son determinadas *a priori*, puesto que su objeto es «hacernos alcanzar los fines que nos son recomendados por los sentidos»; y mostraba que es eso lo que ocurre «en la doctrina de la prudencia», donde la razón «no puede tener más que un uso regulador» y «no podría servir más que para realizar la unidad de las leyes empíricas».[50]

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como hemos visto, Kant llama «pragmáticos» a los imperativos de la prudencia. Aquí define de modo más simple «pragmático» como «aquello que se refiere al bienestar». Pero en una nota añade: «Me parece que el sentido propio del término *pragmático* puede ser determinado de modo muy exacto»; y se refiere a un uso jurídico o más exactamente político (ya veremos que este préstamo no carece de significación) según el cual «se llaman pragmáticas las *sanciones* que no se derivan propiamente del derecho de los estados como leyes necesarias, sino de la *precaución* tomada con vistas al bienestar general».[51] Kant se refiere igualmente a la noción de una «historia pragmática», es decir, de una historia orientada a la utilidad.[52] El primero de estos usos es el más iluminador: evoca una concepción «pragmática» de la política, para la cual conviene *prevenir*, más allá de todo formalismo jurídico, los peligros posibles más que esperar el acontecimiento para combatir sus efectos mediante la aplicación de la ley. Esta actitud de previsión y precaución era parte del significado del latín *prudens*, que es, como recuerda Cicerón, una contracción de *providens*,[53] y es el único sentido que ha quedado

50. *Crítica de la razón pura*, A 800, B 828. Más tarde Kant negará el título mismo de «leyes» a lo que él llama «leyes pragmáticas»; las denominará «prescripciones» (*Vorschriften*) o «reglas»; cf. *Crítica de la razón práctica*, primera parte, libro 1, cap, I, § 1, p. 37; *Crítica del juicio*, Introducción, pp. XIII ss.
51. P. 129, Delbos, nota.
52. «Una historia está compuesta pragmáticamente cuando enseña la prudencia, es decir, cuando enseña al mundo de hoy cómo puede cuidar de sus intereses mejor, o al menos tan bien como el mundo anterior a él» (p. 129, Delbos, nota). Esta noción está ampliamente atestiguada en el siglo XVIII alemán; cf. en lo que concierne a la historia pragmática de la filosofía, L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1973, capítulo 3.
53. Cf. *República*, VI, 1; *De natura deorum*, II, 22, 58; *De divinitate*, I, 49, 111.

en el uso corriente del francés *prudent*.[54] Incluso si en alemán esta prudencia se llama *Vorsicht*, y si la *Klugheit* retenida por la terminología filosófica evoca más bien el elemento intelectual de la prudencia, se ve que la constelación semántica constituida en torno al latín *prudentia* sobrevive de alguna manera en su transposición al alemán.[55]

La *Crítica de la razón práctica* ignora el concepto de «pragmático», sin duda por la simple razón de que esta obra menos «popular» que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se mantiene en los límites de una filosofía *práctica*. Así como en la primera redacción de la Introducción a la *Crítica del juicio* Kant sigue llamando «pragmáticas» a las reglas de la prudencia y «técnicas» a las de la habilidad, la versión publicada de la Introducción ignora el concepto de «pragmático»: en adelante no subsiste más que la dicotomía entre principios técnico-prácticos (bajo los cuales son subsumidas las reglas de la prudencia) y principios ético-prácticos. Esta desaparición de lo *pragmático* como género autónomo traduce, como hemos visto, la preocupación de Kant por llegar a una separación clara entre filosofía teórica y filosofía práctica, con lo que todos los principios prácticos distintos de los morales son remitidos bajo el nombre de «técnicos» del lado de la teoría. El opúsculo *Sobre el lugar común* (1793)

54. Este sentido tampoco estaba ausente del griego *phrónimos*. Es así como Aristóteles (*Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 7) cita como ejemplo de «prudente» a Pericles, tipo de político «pragmático».

55. Esta permanencia se explica sin duda por la persistencia de una doctrina tradicional de las virtudes que en tiempos de Kant estaba menos olvidada que hoy en día. Pero es necesario subrayar que el término alemán *klug* se prestaba a la conjunción de estos sentidos: *klug* se refiere en efecto a la inteligencia, pero a una inteligencia práctica, cercana a la habilidad cautelosa y la astucia (por oposición a «inteligente» que en alemán moderno cualifica más bien la inteligencia teórica). *Klug* es, ya desde la traducción de la Biblia por Lutero, el equivalente del griego *phrónimos*. La serpiente es llamada «klug», al menos en Mt X, 16: «Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben» (citado por Kant en *Zum Ewigen Frieden*, Apéndice I). Y las vírgenes prudentes, *phrónimoi* (a las que a veces, curiosamente, se ha hecho «vírgenes sabias», cuando, en realidad, en la espera del Señor su virtud principal es la previsión y la precaución, Mt XXV, 1-13; cf. también XXIV, 45), son en alemán «die klugen Jungfrauen». Por lo demás, así como la *Intelligenz* (que es la cualidad de los «intelectuales») es a menudo arrogante, la *Klugheit* es consciente de sus propios límites: desconfía de estas teorías que Kant denominaría «especulativas», de las reglas demasiado rectas y rígidas: cuando conviene sabe limitarse a sí misma o incluso limitar sus manifestaciones. En el *Egmont* de Goethe, el duque de Alba dice de su adversario Orange, rebelde «pragmático» y precavido, que es «klug genug, nicht klug zu sein» (4.° acto, edición de Hamburgo, tomo IV, p. 426); se podría traducir familiarmente por: «es lo bastante astuto como para hacer el imbécil», lo cual, en boca de un político, es evidentemente un cumplido.

ignora todavía, aunque el tema haya podido sugerirla, la noción de pragmática.

Tanto más destacable es el hecho de que la consideración del «punto de vista pragmático», que nunca había estado ausente de los cursos de Kant, en especial de sus cursos de pedagogía,[56] reaparezca en el título de la última obra publicada por Kant en 1798: *Antropología en sentido pragmático*. Aquí «pragmático» se opone a «fisiológico»: «Una doctrina del conocimiento del hombre (antropología) puede ser sistemáticamente tratada desde el punto de vista fisiológico o desde el punto de vista pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre tiende a la exploración de lo que la naturaleza hace del hombre; el conocimiento pragmático, en cambio, tiende a la exploración de lo que el hombre en cuanto ser de libre actividad hace, puede o debe hacer de sí mismo».[57] «Lo que el hombre puede y debe hacer de él mismo»: en otra tradición esta fórmula resumiría bastante bien el ámbito de la moral, si es verdad que ésta apunta, como en Aristóteles, a la realización más acabada posible de las virtualidades del hombre.[58] Pero ya se sabe que para Kant nada de eso sirve, puesto que una voluntad que tendiera a la realización de una esencia, aunque fuera la esencia del hombre, sería una voluntad heterónoma. El hombre, al menos el hombre empírico, no es para sí mismo su propio fin; no está en este mundo para realizarse, sino para cumplir la ley moral, aunque se perdiera por ello. Kant habla, es verdad, de «lo que el hombre ... *debe* hacer de él mismo». La antropología ¿comporta deberes? Digamos más bien que la constitución de un conocimiento antropológico, como por lo demás de todo conocimiento, así como la puesta en práctica de este saber, es un deber para aquel que es capaz de ello. Pero esto resulta, tal como lo mostraban la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del imperativo categórico mismo: la máxima de dejar sin cultivar los propios talentos naturales no es tal que un hombre pueda querer erigirla en ley universal; «pues, en tanto que ser razonable, quiere necesariamente que todas las facultades sean desarrolladas en él porque le son útiles y porque le han sido dadas para toda suerte de fines posibles».[59] Por ello Delbos tiene razón en escribir en una nota al pasaje sobre los imperativos hipotéticos: «Si los fines a los que son relativos sus prescripciones no pueden justificarse absolutamente, sin embargo es posible que, bajo ciertas condiciones y con ciertos límites, sean autorizados, que in-

56. La cultura «pragmática» de la prudencia es una de las tres tareas de «la educación práctica» (por oposición a la educación física), que debe desarrollar en el hombre la habilidad, la prudencia, la moralidad (*Pedagogía*, pp. 89 y 109).

57. *Antropología*, trad. fr. de Foucault modificada, p. 11.

58. Cf. *Ét. Nic.*, X, 7, 1178a 5-8.

59. P. 141, Delbos.

cluso sean comprendidos en la realización de nuestros deberes: el desarrollo de la habilidad forma parte del perfeccionamiento de nuestra naturaleza ordenado por la ley moral ... igualmente la búsqueda de la felicidad es legítima, así como inevitable, siempre y cuando no esté en oposición con la ley moral; más aún, puede convertirse en un deber al menos indirecto».[60] Dicho de otra forma, si el imperativo categórico nunca debe degradarse en un imperativo hipotético, sería contrario al imperativo categórico dejar que en nosotros languideciera, por negligencia o por pereza, nuestra aptitud menor o mayor —según nuestros dones naturales— para formular correctamente imperativos hipotéticos, y esto bajo la condición negativa única de que estos imperativos, sea por los fines propuestos (en el caso de la habilidad), sea por los medios ordenados (tanto en el caso de la prudencia como en el de la habilidad), no contravengan a la ley moral. Existe, pues, lo que se podría llamar un deber pedagógico, que es cultivar en nosotros —y ayudar a los otros a cultivar en ellos— la moralidad, pero también la habilidad y la prudencia.[61] Digamos aquí tan sólo que la «antropología desde un punto de vista pragmático» se inscribe en el designio pedagógico de una cultura «pragmática», es decir, de una cultura de la prudencia, puesto que se trata de desarrollar mediante la adquisición de la experiencia de los hombres nuestra capacidad para satisfacer nuestra propensión a la felicidad.

La elección del medio retenido —la experiencia de los hombres— para esta cultura pragmática requiere, sin duda, una explicación. Pues no se ve de entrada por qué la experiencia de los (otros) hombres sea necesariamente requerida para mi felicidad personal. Que Kant haya encontrado su felicidad, como dicen sus biógrafos, en una práctica refinada de la sociabilidad explica quizá, pero no basta para justificar este desliz. Ahora bien, éste está atestiguado tanto en la *Antropología*, donde el punto de vista pragmático consiste en captar al hombre como «ciudadano del mundo» (*Weltbürger*), como en las lecciones de *Pedagogía*, en las que la cultura pragmática está destinada a formar en cada hombre un ciudadano.[62] ¿Por qué esta mediación

60. *Fundamentación*, ed. Delbos, nota de V. Delbos a la p. 129.
61. Cf. *supra*, p. 196, nota 79.
62. *Pedagogía*, trad. fr. de Philonenko, p. 89 («Por la cultura de la prudencia el hombre es formado como ciudadano [*Bürger*]»), mientras que la cultura de la habilidad desarrolla las capacidades del individuo), p. 82 (cultura de la prudencia es «lo que se denomina *civilización*»; permite al hombre «adaptarse a la sociedad humana»). Que la antropología en cuanto «pragmática» comporte un «conocimiento del hombre como ciudadano del mundo (*Weltbürger*)» (*Antropología*, Prefacio, p. 11) no significa una ampliación del punto de vista de Kant; pues el ciudadano que querían formar las reflexiones sobre *Pedagogía* no era el ciudadano de un Estado determinado, sino el ciudadano en general, el *Weltbürger*. La *Antropología* recuerda, por otra parte, que la «disposición pragmática», incluso si su fin no es la destinación del individuo, sino la de la especie humana entera, sigue siendo distinta de la «disposición moral» (*ibid.*, p. 163).

política o cosmopolita, allí donde se trataba aparentemente de una pedagogía de la felicidad individual?

Yo no sé si se puede responder de una manera enteramente racional a esta cuestión. En todo caso, este desliz viene, si se puede decir, de lejos. Viene preparado sin duda por las implicaciones políticas que contenían las nociones griega y latina de *phrónimos* y de *prudens*.[63] En todo caso, las definiciones sucesivas que Kant da de la prudencia se orientan progresivamente en este sentido. En el pasaje de la *Fundamentación*, «la prudencia en sentido más estricto» se confundía con la prudencia privada, es decir, «la habilidad en la elección de los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad (*zum eigenen Wohlsein*)».[64] Pero, en una nota al pie de este texto,[65] Kant explicaba que la prudencia tiene otro sentido, que es el de prudencia mundana (*Weltklugheit*), y significa entonces «la habilidad de un hombre para actuar sobre sus semejantes con el objeto de utilizarlos para sus fines». Si privilegiaba el primero de estos sentidos, es porque el arte de utilizar a los demás hombres para los propios fines no es, para el hombre que lo posee, más que un aspecto particular del arte de «hacer converger todos sus fines hacia su propio provecho». La primera versión de la Introducción a la *Crítica del juicio* intentaba unificar los dos sentidos en una sola definición: «¿Qué es la prudencia, sino la habilidad de utilizar para los propios fines a hombres libres, e incluso, entre éstos, las disposiciones naturales y las inclinaciones que se pueden encontrar en uno mismo?».[66] Se advertirá aquí que la reducción de uno de los sentidos de la prudencia al otro se hace en el sentido inverso al que proponían la *Fundamentación*: la habilidad en usarse a sí mismo (prudencia privada) no es más que un caso particular del uso de los hombres en general (prudencia mundana).[67] No es sorprendente, pues, que la versión publicada de la misma introducción no

63. Para *phrónimos*, cf. las pp. 63-76. Hemos mencionado que, refiriéndose en esto al uso popular, Aristóteles cita como ejemplo de *phrónimos* a Pericles, y niega esta cualidad a hombres como Tales, Pitágoras, Parménides, que merecen más bien el título de sabios (*sophoi*) (*Ét. Nic.*, VI. 5, 1140b 7 ss.). Las implicaciones políticas de la noción de *Klugheit* han podido ser acentuadas en alemán por el uso que Thomasius había hecho de la noción bajo el influjo de Gracián (cf. *supra*, p. 189, n. 47).
64. P. 128, Delbos.
65. *Ibid.*, nota de la p. 127.
66. Ed. Weischedel, p. 178, nota.
67. En Aristóteles se podía ya discernir una tendencia a identificar la prudencia privada y la prudencia política: así, cita al «buen mayordomo» y al «buen político» para ilustrar la prudencia en general (ὅλως), y no sólo una prudencia parcial (κατὰ μέρος) (*Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 7-11). Pero la causa era que la administración de la casa y el gobierno de la ciudad pueden servir de paradigmas para la adminis-

retenga más que la prudencia mundana, puesto que la prudencia es definida en ella como «habilidad para ejercer una influencia sobre los hombres y sobre su voluntad».[68] Y es este sentido el que prevalecerá en los otros escritos de Kant.[69]

No será de extrañar, pues, que la prudencia, excluida de la moralidad, reivindique al menos un lugar en el ámbito al cual el sentido común la asocia por lo general, a saber, la política. Más exactamente, la política es sin duda el lugar donde puede ser mejor puesta a prueba la incompatibilidad afirmada por Kant entre moralidad y prudencia. ¿Por qué se plantea el problema aquí con una agudeza particular? Se pueden encontrar en ello dos razones. Por una parte, la acción política, incluso si apunta a la instauración del orden moral, se encuentra en una situación diferente de la acción moral individual; pues si ésta choca en su realización con obstáculos naturales, aquélla choca con la resistencia de los otros hombres; se estaría tentado de pensar que la prudencia como «habilidad para ejercer una influencia sobre los hombres» podría encontrar aquí la ocasión de poner su técnica al servicio de la moralidad. Por otra parte, si uno de los sentidos de la incondicionalidad del imperativo categórico es que ordena actuar de tal o cual manera, cualesquiera que puedan ser las consecuencias, este desinterés por los efectos secundarios de mi acción parece implicar un correctivo en el orden político, donde el riesgo es provocar, con las mejores intenciones, la desgracia de los demás. Si el sujeto moral debe ser indiferente a las consecuencias que puede tener para él mismo el cumplimiento del deber, no tiene ningún derecho a desinteresarse de lo que puede pasarle al otro por este hecho, cualquiera que pueda ser la intención: así como la imprudencia y la falta de tacto son aquí manifiestamente faltas morales, se estaría tentado de concebir entre la intención moral y su realización política una función legítimamente mediadora de la prudencia como elección de los medios, no sólo más eficaces, sino más aptos para evitar consecuencias negativas a los demás; en definitiva, de la prudencia como arte de asegurar, al mismo tiempo que el reino de la moralidad, la mayor felicidad (o la menor desgracia) colectiva.

Kant fue lo suficientemente consciente de este problema como para consagrarle el primero de los apéndices de su obra *La paz perpetua* (1795), apéndice titulado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua». Kant se pregunta en este texto si la *paz perpetua* debe ser buscada como medio para la consecución de la prosperidad y la felicidad de los pueblos, o si su exigencia debe ser derivada inmediatamente de la ley moral. En el primer caso, se trataría de un problema técnico (*Kunstaufgabe, problema technicum*) que depende de la prudencia política (*Staatsklugheit*), en el segundo de un problema moral (*sittliche Aufgabe, problema morale*), dependiente de la sabiduría política (*Staatsweisheit*), o de lo que Kant denomina una política moral.[70] La respuesta de Kant a la cuestión que él se plantea a sí mismo es la que se podía esperar: el problema político es un problema moral, no técnico; la política no es prudencia, sino sabiduría, es decir, aplicación inmediata de la ley moral. Los argumentos mediante los cuales Kant justifica su tesis en el caso particular del establecimiento de la paz perpetua podrían ser generalizados fácilmente. Se pueden, me parece, al menos nombrar tres. En primer lugar, si el derecho (el derecho internacional que se trata de instituir) reposara sobre el interés (aquí el interés de los estados en renunciar recíprocamente a la violencia), el sujeto del derecho (aquí cada uno de los estados) no le debería obediencia más que en cuanto éste considerara este estado de derecho como correspondiente a su interés. En segundo lugar, si el problema político fuera planteado como un problema técnico, su solución exigiría un conocimiento profundo de la naturaleza; incluso en este caso, el resultado que se puede esperar de una solución científicamente elaborada sería «incierto»,[71] dada la complejidad y quizá incluso la infinidad de elementos empíricos que pueden actuar entre la solución presentada y su realización. En tercer lugar, un principio político fundado sobre «las tortuosas sendas de una doctrina inmoral de la prudencia»[72] sería suficientemente oscuro como para favorecer las interpretaciones y autorizar así toda suerte de escapatorias y disfraces; por el contrario, un principio político inmediatamente fundado sobre el deber escapa a toda «sofística» (*Sophisterei*):[73] «está claro para todo el mundo, hace imposible toda combinación artificial (*Künstlei*) y conduce directamente al fin».[74]

Volvemos a encontrar aquí, aplicadas a la solución de un problema político, las «ventajas» que, aunque no sean su razón de ser, Kant esperaba de su doctrina del deber. La ley moral exige de cada uno una obediencia absoluta; siendo incondicional, no presupone ni un conocimiento general (que sería de hecho inalcanzable) de la naturaleza ni, en cada caso par-

---

tración o el gobierno de sí mismo; hay analogía entre la experiencia económico-política y la experiencia moral. Una analogía tal entre política y prudencia está para Kant tanto más excluida cuanto que él mismo se esforzará en mostrar, como veremos, que la verdadera política es una política *moral*.

68. *Crítica del juicio*, p. XIII.

69. Sobre todo en la *Pedagogía*, donde asimila *Klugheit* y *Welt klugheit*, a la cual define como «el arte ... de saber utilizar a los hombres para nuestros propios fines» (p. 132; cf. pp. 97 y 104-106).

70. *Zum Ewigen Frieden*, en Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, ed. Vorländer, p. 159.

71. *Ibid.*, p. 159.

72. *Ibid.*, p. 157.

73. *Ibid.*, p. 158.

74. *Ibid.*, p. 159.

ticular, una deliberación sobre los medios y el cálculo de las consecuencias (el cual es, por lo demás, imposible, pues las consecuencias son infinitas, imprevisibles en su totalidad); así, es perfectamente clara y no se presta a interpretación.[75]

Así, Kant no llega, ni siquiera en el terreno político, a reconocerle a su doctrina —declarada aquí «inmoral»— de la prudencia un estatuto positivo. La razón más aparente es que la prudencia queda ligada para él a la búsqueda de un «provecho»,[76] a la satisfacción de una inclinación de la sensibilidad, y que un procedimiento tal es decididamente extraño a la moralidad. Pero, de pasada, la capacidad tradicionalmente reconocida a la prudencia de escoger, entre los medios más propios para realizar un fin supuestamente moral, los únicos que son moralmente compatibles con este fin, una capacidad tal queda en él sin empleo, puesto que se sospecha que la deliberación sobre los medios retarda y hace finalmente «condicional» el cumplimiento del deber, cuando en realidad éste exige ser cumplido, como dice al menos una vez kant, «mit allem Vermögen»,[77] es decir, con todas las fuerzas o por todos los medios. Ciertamente, Kant excluye por definición los medios inmorales. Pero ¿qué pasa con los medios moralmente neutros, que pueden producir secundariamente consecuencias que no se pueden querer legítimamente?[78]

Kant presintió aparentemente que este último punto era el más débil de su doctrina. El formalismo de la ley moral, con sus corolarios, que son la categoricidad del imperativo y el desinterés tanto por los medios como por

75. Sobre este último punto, cf. *Crítica de la razón práctica*, parte 1, capítulo 1, § 8, p. 64: «Lo que se debe hacer según el principio de autonomía de la voluntad puede ser discernido muy fácilmente y sin dudar por el entendimiento más ordinario: lo que se debe hacer según la presuposición de la heteronomía de la voluntad es difícil y exige el conocimiento del mundo; dicho de otro modo, aquello en lo que consiste el deber se presenta a cada uno por sí mismo».

76. *La paz perpetua*, p. 151, Vorländer.

77. *Sobre el lugar común*, en Kant, *Kleinere Schriften*, p. 74.

78. Mediante la célebre fórmula *Debes, luego puedes*, Kant nos prohíbe subordinar el cumplimiento del deber a especulaciones sobre su realizabilidad: mientras no se me demuestre que el cumplimiento del deber es imposible (y tal demostración no podrá nunca darse de modo científico), «no puedo intercambiar el deber (en tanto que *liquidum*) por la regla de la prudencia que permite no tener que aspirar a lo irrealizable (*Untunliche*) (pues es éste un *illiquidum* por pura hipótesis)» (*Sobre el lugar común*, p. 108, Vorländer). Pero la noción de irrealizable o imposible debería diferenciarse: no sólo se da la imposibilidad física (cuya invocación sería en efecto pereza), sino también imposibilidades que se podrían llamar de conveniencia (¿se puede, como dice Sartre, abandonar a la madre enferma para luchar contra el opresor?); dicho de otra forma, imposibilidades cuyo desconocimiento sería ligereza y finalmente imprudencia.

las consecuencias, contiene el riesgo, sobre todo en el ámbito político, de conducir a la violencia. El ejemplo de la Revolución francesa, en la que Kant reconocía justamente la primera tentativa de una moralización de la política,[79] estaba allí para recordarle que no es precisamente la prudencia, sino el moralismo, el que en política lleva al terror.[80] Sin embargo, el viejo Kant, en un pasaje que no es de su mejor cosecha, persiste en justificar el adagio *Fiat justitia, pereat mundus*, haciendo significar arbitrariamente a *mundus* «los malos de este mundo» y comentando: «El mundo no perecerá por el solo hecho de que haya algunos malos menos».[81] Pero también podría ser que la idea moral aplastara en su camino, como Hegel concederá, «más de una flor inocente».[82]

Kant respondería aquí sin duda alguna mediante el argumento de la imprevisibilidad de las consecuencias.[83] Pero sería fácil objetar que todas las consecuencias no son igualmente imprevisibles, que a falta de certeza hay grados en la probabilidad y que, desde ese momento, la conciencia moral popular continuará teniendo al político, como al sujeto moral en general, por *responsable* de las consecuencias de sus actos que, por distracción, negligencia o simplemente estupidez, habrá omitido prever.[84] Contar con la

79. *Conflicto de facultades* (1798), segunda sección, § 6.

80. Que la Revolución francesa, incluso en sus comienzos, pecara contra la prudencia era precisamente una de las tesis de Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790).

81. *La paz perpetua*, pp. 160 y 161, Vorländer.

82. *Lecciones sobre filosofía de la historia*, p. 40.

83. Es uno de los argumentos que usa Kant en su célebre discusión con Benjamin Constant *Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad* (1797): si digo la verdad (aquí, respondiendo al criminal que el hombre que persigue se encuentra en mi casa), no soy responsable de las consecuencias; si por el contrario miento por humanidad y, por ejemplo, el hombre perseguido ha salido entretanto a la calle, donde su asesino le encontrará, «yo podría con razón ser acusado de ser el autor de su muerte» (*Kleine Schriften*, ed. Vorländer, p. 203). Este argumento, la verdad sea dicha, jamás ha convencido a nadie, pues la probabilidad de la consecuencia es bastante desigual en los dos casos, y, después de todo, es necesario que en una situación límite el sujeto moral asuma algunos riesgos, comprendido el del error en la previsión, desde el momento en que asume las responsabilidades correspondientes (es ahí donde Max Weber verá lo trágico del oficio de político: el hombre político es responsable de las consecuencias, incluso imprevisibles, de sus actos). Tratándose de moral política, Kant ha excluido de modo consecuente la posibilidad de conflicto de deberes; pero nadie le dispensaba de plantear el caso en el que el cumplimiento incondicional de mi deber supone el riesgo, por sus consecuencias, de dañar al otro, el caso en el que la falta de habilidad y la imprudencia pueden ser culpables.

84. En este sentido la reflexión sobre la esencia del político llevará a Max Weber a oponer a la ética de la intención (*Gesinnungsethik*) una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) (*Politik als Beruf*, 1919, *ad finem*).

Providencia, como parece hacer aquí Kant finalmente,[85] no dispensa al hombre de hacer todo lo que depende de él para que las consecuencias no contradigan la intención y que la moralidad no se vuelva, aunque sea provisionalmente, contra ella misma.

En un único pasaje, sacado del apéndice al proyecto para la *La paz perpetua*, Kant parece hacer un lugar a nuestra objeción. Después de haber dicho que incluso en política sólo el principio moral «conduce directamente al fin», añade: «pero acordándose de la prudencia, que manda no hacer llegar este fin precipitadamente y con violencia, sino alcanzarlo incansablemente y teniendo en cuenta las circunstancias favorables».[86] Desgraciadamente, era sin duda demasiado tarde en 1795 como para que Kant hubiera podido sacar partido, no sólo en su filosofía política, sino también y sobre todo en su filosofía práctica toda entera, de este añadido a su doctrina. El problema habría sido articular, en el seno de la filosofía práctica, una pragmática con una práctica, sin alterar el concepto de esta última. Esta tarea habría parecido sin duda imposible a Kant, porque temía que el análisis de las condiciones de realizabilidad y, añadamos, de realizabilidad óptima de la ley moral, se volviera contra la definición de esta última. De hecho, el ejemplo de Aristóteles habría podido mostrarle que la ley, como la regla de plomo de los lesbios que se adapta a las sinuosidades de la piedra,[87] tiende a integrar en sus enunciados la posibilidad de su propia excepción, desde el momento en qne se preocupa no sólo de su propia rectitud, sino de su utilidad para los hombres. Al círculo hermenéutico, que hace que, para Aristóteles, la ley deba autorizar su propia interpretabilidad en función de circunstancias que, sin embargo, ella debe ordenar,[88] Kant opone la linealidad inflexible del deber que, perfectamente unívoco, escapa a toda interpretación.

Kant ciertamente se dio cuenta en varias ocasiones de la posibilidad de una casuística.[89] Pero esta casuística no tiene otra razón de ser que permitirnos reconocer «si tal acción posible en la sensibilidad es el caso que cae o no cae bajo la regla», o todavía «aplicar a una acción *in concreto* lo que es dicho en la regla de una manera universal (*in abstracto*)». Por otro lado, se habrá podido observar que en esta problemática, que encuentra su solución de principio en la «Típica del juicio práctico puro»,[90] no se trata de las condiciones de efectuación de la máxima, sino sólo de su subsunción posible o no bajo una regla general. La Típica proporciona, gracias a la forma de la ley natural, una mediación entre la ley moral universal y la máxima de las acciones particulares; pero no se trata más que de una mediación lógica entre *enunciados*, y no de una mediación real entre la moralidad y la naturaleza. El problema de la armonía o la desarmonía posible entre el fin y los medios, entre la intención y las consecuencias, no es abordado de ninguna manera; no será jamás tematizado por Kant, quien no consentirá nunca a ver en ello un problema.[91]

85. Pp. 160-161, Vorländer.

86. P. 159, Vorländer.

87. *Ét. Nic.*, V, 14, 1137b 29. Se trata del capítulo donde Aristóteles muestra la necesidad de la *equidad* para «corregir» la rigidez de la *justicia*, pues «de aquello que es indeterminado la regla correspondiente también es indeterminada».

88. Cf. en especial a propósito del pasaje de Aristóteles citado en la nota precedente, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1962, §§ 301-302.

89. Cf. en especial *Metafísica de las costumbres*, parte II, Introducción, § XVII y «Primera división de la ética», al final de la Introducción.

Así, el rechazo de una doctrina *moral* de la prudencia, rechazo que no logra compensar el reconocimiento de su valor *pragmático*, priva a Kant de toda mediación efectiva entre teoría y práctica, entre libertad y naturaleza. Igualmente el rechazo de esta doctrina se confundía para Kant con el rechazo de esta mediación. Lo que está aquí en juego no es, pues, la coherencia del sistema kantiano, sino su verdad. Y esta verdad no puede medirse fuera de las condiciones históricas de aparición del sistema kantiano. Kant es el primer filósofo que piensa en su radicalidad la revolución científica que ha marcado la llegada de los tiempos modernos. El saber ya no es comprensión del ser, sino construcción del objeto; la experiencia sobre la cual reposa ya no es, como en los Antiguos, aquella familiaridad con las cosas que, dejándolas ser como son, permite orientarse entre ellas, sino la organización de un dato obligado a plegarse a sus condiciones. Ahora bien, un saber tal, que ignora tanto el ser de las cosas como sus fines, metodológicamente privado de toda dimensión ontológica o axiológica, pero tanto más apto para el dominio técnico del mundo, el cual se confunde con su proyecto, no es de ninguna ayuda desde el momento en que se trata de dirigir la vida humana. La prudencia aristotélica, virtud intelectual, era la unidad de una cierta teoría y de la práctica, el enraizamiento de la práctica en un saber lo suficientemente consciente de sus límites como para buscar en la finura de espíritu, más que en la extensión y la potencia, la condición de su utilidad para el hombre. Con los tiempos modernos, y a pesar de

90. *Crítica de la razón práctica*, p. 119. Cf. F. Marty, «La typique du jugement pratique pur», *Archives de Philosophie*, 19 (1955), pp. 56-87.

91. Es lo que Kant dice expresamente a propósito de la política, donde el problema se plantea con una especial claridad. «Aunque la política sea por ella misma un arte difícil, la unión de la política con la moral no es en absoluto un arte; pues ésta rompe el nudo que aquélla no puede desanudar, desde el momento en que un conflicto surge entre ambas ... Aquí no se puede cortar la pera en dos (*man kan nicht halbieren*) ni imaginar la solución intermedia que sería un derecho pragmáticamente condicionado (a medio camino entre el derecho y el interés)» (*La paz perpetua*, pp. 162-163, Vorländer).

algunas protestas de las cuales la más notable es la de Vico,[92] la idea de un saber prudente, es decir, de un saber que hace virtuoso y feliz a aquel que lo posee, parece contrario al nuevo ideal de la objetividad científica, que reduce el sujeto a no ser más que la pura y simple condición de posibilidad de esta objetividad. Kant no hace sino sacar, con más lucidez que los otros, la consecuencia de esta «revolución»: la teoría puede tener sus corolarios «técnicos», pero no se podrá nunca deducir de ella una práctica; la filosofía de la ciencia moderna bien puede ser una filosofía operativa, pero no será nunca una filosofía práctica.

La neutralidad axiológica del nuevo saber científico corría el riesgo de no dejar para la acción humana otra alternativa que ser un fenómeno entre otros, científicamente determinable y técnicamente construible o, al contrario, ser un islote de indeterminación y de arbitrariedad. Por su concepto de una razón práctica, es decir, de una indeterminación de la voluntad por una racionalidad que no es sin embargo la de la objetividad científica, Kant supo escapar al dilema del determinismo y del decisionismo. Pero no se puede pedir a su razón práctica más de lo que puede dar: si nos dice a cada paso lo que no hay que hacer, en ningún caso nos proporciona el saber imposible que, en el gris indiferente de los fenómenos, nos permitiría discernir la ocasión propicia o el peligro amenazante y adecuar proporcionalmente a ellos nuestros esfuerzos. El riesgo de la moral kantiana es el mismo inherente a nuestro mundo moderno, un mundo en rigor «imprudente», donde la proliferación de medios, consecuencia del progreso científico, hace paradójicamente cada vez más difícil la previsión de las consecuencias, e incierta la realización adecuada de los fines, incluso los más morales.

92. Especialmente en su escrito *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Sobre la actualidad de este texto para la reconstitución de una «filosofía práctica» en el sentido aristotélico, cf. la sugerente obra de W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied-Berlín, 1963, en especial las pp. 53-54.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS

Obras Completas

Aristotelis Opera, ed. de la Academia de Berlín, 5 vols., 1831-1870; en curso de reedición, por O. Gigon, de Gruyer, Berlín, 1960 ss.

The Works of Aristotle translated into English, bajo la dirección de J. A. Smith y W. D. Ross, 12 vols., Oxford University Press, 1908-1952 (el vol. IX comprende *Ét. Nic.*, por W. D. Ross; *Magna Moralia*, por G. Stock; *Ét. Eud.* y *De virtutibus et vitiis* por J. Solomon).

Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, bajo la dirección de E. Grumach, Akademie Verlag, Berlín, 1956 ss. (han aparecido el vol. VI, *Ét. Nic.*, por F. Dirlmeier, 1956, 2.ª ed., 1960; y el vol. VIII, *Magna Moralia*, por F. Dirlmeier, 1958).

Commentaria in Aristotelem graeca, ed. de la Academia de Berlín, 23 volúmenes, 1882-1909 (se encontrarán los comentarios sobre *Ét. Nic.* en los vols. XIX-XX, a completar por XXII. Para el libro VI sólo existe el comentario de Eustrato, XX, 1, y la paráfrasis atribuida a Heliodoro, XIX, 2).

Éticas

Principales ediciones (además de la de la Academia de Berlín)

Ética a Nicómaco: Susemihl, Leipzig (Teubner), 1880; 3.ª ed. de O. Apelt, 1912; Bywater, Oxford Classical Texts, 1894, reimpresión 1957; J. Burnet, Londres, 1900. Citamos según la edición Bywater.

Ética a Eudemo: Susemihl, Teubner, 1884; Rackham, col. Loeb, 1935.

Magna Moralia: Susemihl, Teubner, 1883; Armstrong, col. Loeb, 1935.

Pseudo-Aristóteles, *De virtutibus et vitiis*: según las ediciones de la *Ét. Eud.* de Susemihl y de Rackham.

Ediciones parciales: *Ét. Nic.*, VI, por L. H. G. Grenwood. Cambridge, 1909; *Ét. Nic.*, VIII, por L. Ollé-Laprune, París, 1882; *Ét. Nic.*, X, por G. Rodier, París, 1897.

Traducciones francesas

Ética a Nicómaco: *Éthique à Nicomaque*, por R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Nauwelaerts, París-Lovaina, 1958; por J. Tricot, Vrin, París, 1959. Para la *Ética a Eudemo* y *Magna Moralia* (*Éthique à Eudème* y *Grande Morale*) sólo existe la traducción, muy insuficiente, de Barthélemy Saint-Hilaire, París, 1856 (*La morale d'Aristote*, t. III).

Traducciones castellanas

Ética a Nicómaco, edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1985[4].

Ética a Eudemo: en la edición de la *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

Comentarios

Comentarios griegos: Véase *supra* en *Obras Completas*.

Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio*. edición R. M. Spiazzi, Marietti, Turín-Roma, 1949.

Comentarios modernos

Ética a Nicómaco: Además de las ediciones y traducciones ya citadas de Burnet (1900), Dirlmeier (1956), Gauthier-Jolif, 3 vols., 1958-1959, hay que añadir: Joachim, ed. D. A. Rees. Oxford, 1951; 2.ª ed., 1955 (reproducción de un curso de 1902-1907). Comentarios parciales: libros I y II por J. Souilhé y G. Cruchon, en *Archives de Philosophie*, VII, 1930; libro VI por Greenwood y libro X por Rodier (cf. *supra*).

Magna Moralia, por Dirlmeier, 1958 (cf. *supra*).

Otros textos de Aristóteles

Hemos utilizado además de las *Aristotelis Opera* citadas más arriba:

Metafísica, edición de W. Jaeger (Col. Texts), Oxford, 1957; traducción de J. Tricot, 2 vols., Vrin, París, 1953 (hay traducción castellana de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987[2]).

Organon: *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*, ed. W. D. Ross (Col. Texts), Oxford, 1958; traducción del *Organon* de J. Tricot, Vrin, París, 1936-1939.

Física, edición y traducción de H. Carteron, col. Universidades de Francia (Guillaume Budé), París, 1926 (hay traducción castellana de Guillermo Rodríguez de Echandía, Gredos, Madrid, 1995).

Retórica, libros I y II, edición y traducción de M. Dufour, *ibid.*, 1932-1938 (hay traducción castellana de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1995).

Política, libros I y II, edición y traducción de J. Aubonnet, colección Budé, París, 1960; para el resto, edición de F. Susemihl, revisada por O. Immisch Leipzig (Teubner), 1909; traducción alemana de O. Gigon (con importante introducción), Artemis-Verlag, Zurich, 1955; cf. también hoy la traducción francesa de J. Tricot, 2 vols., Vrin, París, 1962 (traducción castellana: edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).

Fragmentos: edición Rose, Leipzig (Teubner), 1886; R. Walzer, Florencia, 1934; W. D. Ross (Col. Texts), Oxford, 1955. A completar hoy por I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961 (Acta Universitatis Gothoburgensis).

Estudios

A) *Sobre la moral griega en general*

Festugière, A. J., *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Éd. de la Revue des Jeunes, París, 1947.

—, «Les trois vies», en *Acta Congressus Madvigiani*, *Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies*, Copenhague, 1957, t. II, pp. 131-174.

Gigon, O., *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Franke, Berna, 1959; trad. fr. de M. Lefèvre (*Les grands problèmes de la philosophie antique*), Payot, París, 1961.

Grilli, A., *Il problema della Vita contemplativa nel Mondo greco-romano*, Bocca, Milán-Roma, 1953.

Jaeger, W., *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Stzb. d. pr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1928; traducción inglesa (según el modelo del *Aristoteles* del mismo autor) por R. Robinson, Oxford, 2.ª ed., 1948; texto alemán reproducido en *Scripta Minora*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960 (reseña de H. Margueritte, *Rev. Hist. Philos.*, 4, 1930, pp. 98-104).

Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Cl. des Lettres, LI, 3, 1956.
Pohlenz, M., *Griechische Freiheit*, Quelle und Meyer, Heidelberg, 1955; traducción francesa (*La liberté grecque*), Payot, París, 1956.
Robin, L., *La morale antique*, París, 1938.
Schaerer, R., *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Payot, París, 1958.
Schmidt, L., *Ethik der alten Griechen*, 2 vols., Berlín, 1882.
Schwartz, E., *Ethik der Griechen*, publicado por W. Richter, Stuttgart, 1951.
Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen, Hamburgo, 1946; 3.ª ed. 1955.
Wundt, M., *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols., Leipzig, 1908-1911.

B) *Sobre la moral de Aristóteles en general*

Se encontrará una bibliografía casi completa: *a)* basta 1912 en O. Apelt, 3.ª ed. de la *Ética a Nicómaco*, Teubner, 1912, pp. XIII-XXIV; *b)* hasta 1959 en Gauthier y Jolif, *Ética a Nicómaco*, tomo III, pp. 917-940 (a completar por Dirlmeier, *Nik. Eth.*, 2.ª ed., 1960, pp. 255 ss.).

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 1952; traducción alemana de P. Wilpert, F. Meiner, Hamburgo, 1955; traducción francesa de C. Lefèvre, Nauwelaerts, Lovaina-París, 1962.
Gauthier, R.-A., *La morale d'Aristote*, PUF, París, 1958.
Hamelin, O., «La morale d'Aristote», *Rev. Mét. Mor.*, 1923, pp. 497 ss.
Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, t. XIV, Berlín, 1833; nueva ed. de H. Glockner (Jubiläumsausgabe), t. XVIII; reimpresión, Stuttgart, 1959.
Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlín, 1923; 2.ª ed., 1955; traducción inglesa de R. Robinson, Clarendon, Oxford, 1934; 2.ª ed. ampliada, 1948.
Léonard, J., *Le bonheur chez Aristote*, Mémoires de l'Ac. Royale de Belgique, Cl. des Lettres, XLIV, 1, 1948.
Mesnard, P., *La morale d'Aristote*, Argel, 1942 (Curso de la Fac. de Letras de Argel).
Ollé-Laprune, L., *Essai sur la morale d'Aristote*, París, 1881.
Robin, L., *Aristote*, PUF, París, 1944.
Rodier, G., Introducción al libro X de la *Ética a Nicómaco*, París, 1897; reproducido en *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, París, 1923; 2.ª ed., 1957.

Ross, W. D., *Aristotle*, Londres, 1923; 6.ª ed., 1955; trad. fr., París, 1926.
Wittmann, M., *Die Ethik des Aristoteles*, Ratisbona, 1920.
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, 5.ª ed. de Wellmann, Leipzig, 1923.

C) *Sobre las relaciones entre la moral y la metafísica en Aristóteles*

Arnim, H. von, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Stzb. d. Wiener Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 207, 5, 1928.
Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problematique aristotélicienne*, PUF, París, 1962 (hay trad. cast.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1987).
Ravaisson, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, París, 1837; 2.ª ed., 1913.
Régis, L.-M., *L'opinion selon Aristote*, París-Ottawa, 1935.
Riondato, E., *Storia e Metafisica nel Pensiero di Aristotele*, Antenore, Padua, 1961.
Schuhl, P.-M., *Le dominateur et les possibles*, PUF, París, 1960.
Weil, E., «L'Anthopologie d'Aristote», *Rev. Mét. Mor.*, 1946, pp. 7-36.
Weiss, H., *Kausalität und Zufall bei Aristoteles*, tesis doctoral, Basilea, 1942.

D) *Sobre* phrónesis *y temas relacionados*

Allan, D. J., «The Practical Syllogism», en *Autour d'Aristote*, Mélanges A. Mansion, Nauwelaerts, Lovaina-París, 1955, pp. 325-342.
—, «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles», *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruselas, 1953, vol. XII, pp. 120-127.
Ando, Takatura, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, prefacio de sir David Ross, Kioto, 1958.
Arnim, H. von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Stzb. d. Wiener Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., 202, 2, 1924.
—, *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, *ibid.*, 205, 4, 1925.
Demos, R., «Some Remarks on Aristotle's Doctrine of Practical Reason», *Philos. and Phenomen. Research*, 22 (1961), pp. 153-162.
Düring, I., «Problems in Aristotle's "Protrepticus"», *Eranos*, 52 (1954), pp. 139-171.
—, «Aristotle in the "Protrepticus"», en *Autour d'Aristote, Mélanges A. Mansion*, 1955, pp. 81-97.
Gadamer, H. G., «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungs-ge-

schichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik», *Hermes*, 63 (1928), pp. 138-164.

Gillet, M., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, tesis en Friburgo (Suiza), 1905; 2.ª ed., 1928.

Kapp, E., *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, tesis, Friburgo de Brisgovia, 1912.

—, «Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon», *Mnemosyne*, 6 (1938), pp. 179-194.

Kuhn, H., «Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik», en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (*Festschrift H. G. Gadamer*), Mohr, Tubinga, 1960.

Kullmann, E., *Beiträge zum aristotelischen Begriff der Proairesis*, tesis en Basilea, 1943.

Mansion, A., «Autour des Éthiques attribuées à Aristote», *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, 33 (1931), pp. 80-107, 216-236, 360-380.

Mansion, S., «Contemplation and Action in Aristotle's "Protrepticus"», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (*Papers of the Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1957), Almqvist & Wiksell, Goteborg, 1960 (*Studia graeca et latina Gothoburgensia*, XI), pp. 56-75.

Michelakis, E. M., *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Cleisionnis, Atenas, 1961.

Monan, J. D., «La connaissance morale dans le "Protreptique" d'Aristote», *Rev. Philos. de Louvain*, 58 (1960), pp. 185-219.

Olmsted, E. H., «The "Moral Sense" Aspect of Aristotle's Ethical Theory», *American Journal of Philosophy*, 69 (1948), pp. 42-61.

Pfeiffer, N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, tesis, Friburgo, 1918; 2.ª ed., 1943.

Rabinowitz, W. G., *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, Berkeley-Los Ángeles, 1957 (University of California Publications in Classical Philology, XVI, 1).

Stark, R., *Aristoteles-Studien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Beck, Munich, 1954 (Zetemata, 8).

Walter, J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1876.

Walzer, R., *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlín, 1929 (Neue Philologische Untersuchungen, 7).

E) *Sobre* phrónesis, prudencia *en la tradición pre y postaristotélica*

Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-1924.

Bollnow, O. F., *Wesen und Wandel der Tugenden*, Ullstein, Frankfurt, 1958.

Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, 9.ª ed. de W. Kranz, Weidmann, Berlín, 1959.

Hirschberger, J., *Die Phronesis in der Philosophie Platos vor dem Staate*, Philologus-Supplement, 25, 1932.

Hüffmeister, F., «Phronesis in den Schriften des Corpus Hippocraticum», *Hermes*, 89 (1961), pp. 51-84.

Isnardi, M., «Teoria e Prassi nel Pensiero dell'Academica Antica», *La Parola del Passato*, 51 (1956), pp. 373-374.

Jankélévitch, V., *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, PUF, París, 1957 (Publications de la Faculté de Lettres de Paris), cap. 1.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. fr. de V. Delbos, Delagrave, París, reimp. 1958 (hay traducción castellana de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1946).

Mattei, R. de, «Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall' Umanesimo al sec. XVII», en *Umanesimo e scienza politica*, Milán, 1951.

Pieper, J., *Traktat über dir Klugheit*, Leipzig, 1937; nueva ed., Kösel, Munich, 1949 (de inspiración tomista).

Plutarco, «De la virtud ética», en *Moralia*, col. Loeb, vol. VI.

Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II a II ae, q. 47-56, publicado con el título *La prudence*, ed. de la Revue des Jeunes; 1.ª ed. de H. D. Noble, 1925; 2.ª ed. de Th. Deman, 1949. Se encontrará en esta última obra: *a*) indicaciones sobre *phrónesis*, *phrónimos* y *prudentia* en el Antiguo y el Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia (pp. 389-396); *b*) una bibliografía sobre la prudencia en santo Tomás (pp. 524-527) (hay traducción castellana de José Martorell y Damián Byrne, BAC, Madrid, 1994).

N. B.: Para aligerar esta bibliografía no hemos mencionado las obras citadas en nuestro estudio que sólo tienen una relación indirecta con Aristóteles o con el problema de la prudencia. Se las encontrará en su lugar, en las notas.

ÍNDICE

Esta obra,
publicada por CRÍTICA,
se acabó de imprimir en los talleres
de Novagràfik, S.L., de Barcelona,
el día 22 de diciembre de 1998